المواطنة والمواطن فى الفكر السياسى

دراسة تحليلية نقدية



تأليف

حمدى مهران

تليفاكس : ٥٤٠٤٤٨٠ - الإسكندرية

المواطنة والمواطن فى الفكر السياسى

دراسة تحليلية نقدية

تأليف

حمدى مهران

الطبعة الأولى

2012م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

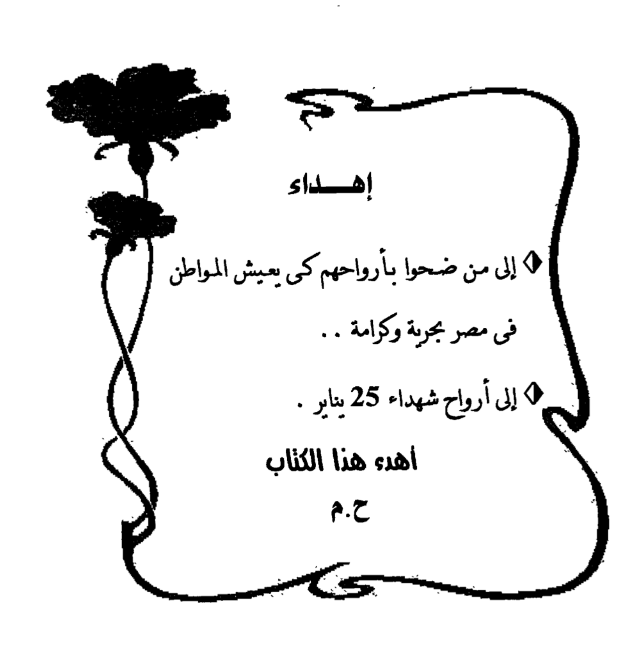
تليفاكس : 5404480 - الإسكندرية



﴿ يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾

صدق الله العظيم

سورة البقرة، الآية 269



إهـــداء

◆ إلى من ضحوا بأرواحهم كى يعيش المواطن فى مصر بحرية وكرامة . .

◆ إلى أرواح شهداء 25 يناير .

أهدى هذا الكتاب

ح.م

شكر وتقدير

أحب أن أتقدم بوافر الشكر والتقدير إلى كل من ساهم فى ظهور هذه الدراسة إلى النور ... وأخص بالذكر الأستاذة الدكتورة / صفاء عبد السلام جعفر لما بذلته من جهد طوال السنوات الماضية فى المتابعة والمراجعة والإشراف على كل أجزاء هذه الرسالة. كما أشكرها على توجيهاتها الغالية التى كنت أحتاجها كباحث فى أول الطريق.

كذلك لا أنسى أن أخص بالشكر الحار القائمين على إدارة مكتبة الإسكندرية للدور الهام الذى تلعبه فى خدمة البحث العلمى، وفى تذليل العقبات أمام الباحثين؛ الأمر الذى افتقدته في بعض المكتبات الأكاديمية.

المقدمــــة

بات من الواضح أنَّ الباحث فى مجال الفكر السياسى اليوم يستطيع بسهولة أن يكتشف مدى أهمية مفهوم المواطنة؛ خاصة وأنَّه قد اكتسب مزيداً من الاهتمام منذ ذيوع ظاهرة العولمة، حيث تنامى الحديث عن التغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الناجمة عن تطبيق تلك الظاهرة التى تؤثر بشكل أساسى على كيان الدولة وعلاقتها بالمواطنين التابعين لها داخل أراضيها وخارجها. الأمر الذى فتح الباب لمزيد من النقاش حول طبيعة المواطنة فى المرحلة القادمة.

كذلك فإن الارتباط الواضح بين المواطنة وسائر المفاهيم السياسية المتعلقة بالدولة ونظم الحكم قد جعل منها مفهوماً محورياً فى الفكر السياسى الغربى طوال تاريخه ؛ فالحديث عن المواطنة يدفعنا للحديث عن الديمقراطية والمشاركة السياسية والمساواة الاجتماعية، والحقوق والالتزامات، وغيرها من المفاهيم التى تشكل فى مجملها موضوعات النقاش الأساسية للباحثين فى الفكر السياسى.

ونظراً لما يحتويه مفهوم المواطنة من مضامين أخلاقية إيجابية كالمساواة بين المواطنين، ومنحهم حقوق معروفة، والدفاع عن فرديتهم وكرامتهم، فقد عملت الأيديولوجيا الليبرالية على استغلال مفهومها عن المواطنة لجذب المزيد من المؤيدين، مُحمِّلة هذا المفهوم – فى الوقت نفسه – بقيمها ومبادئها الاقتصادية والاجتماعية التى تلقى النقد – وأحياناً الانتقاد – على المستوى العالمى. وهو الأمر الذى دفع بعض مواطنى دول العالم إلى اتخاذ موقف سلبى من مفهوم المواطنة الليبرالى نفسه. غير أنَّ مؤيدى المواطنة لا يزالون هم الأكثر، ولا يزالون يعتبرون مفهوم المواطنة من المفاهيم الضرورية لثقافة الفرد الراغب فى ممارسة الديمقراطية.

وترجع أهمية دراسة مفهوم المواطنة الآن إلى الحاجة الماسة بين شعوب وحكومات العالم الثالث – التى تعانى معظم دوله من أزمة تطبيق الديمقراطية – إلى نشر ثقافة احترام الحاكم للمحكوم بوصف ذلك الأخير – وفق النظام الديمقراطى – هو الحاكم الحقيقى، وهو الذى يختار من ينوب عنه فى الحكم، وهى الثقافة التى نعانى من عدم تطبيقها بالقدر الكافى بين المواطنين – حكّاماً ومحكومين – فى عالمنا العربى بحيث تُعد أى محاولة للتعبير عن الرأى أو للمشاركة السياسية محاولة لزعزعة السلام الاجتماعى والخروج على الدولة وتطاول على "ولاة الأمر"، ويرجع ذلك إلى انتشار فكرة الحاكم والرعية التى لا تزال تسيطر على العقل الباطن العربى حتى اليوم. أما على المستوى النظرى، فتعانى المواطنة من عدم كفاية المؤلفات العربية اللازمة للتعريف بثقافة المواطنة ونشرها بين المواطنين العرب، فضلاً عن أن غالبية المؤلفات العربية التى تتناول موضوع المواطنة تعانى من أحد أوجه القصور التالية:

- الأول: الإيجاز المخل ؛ حيث يشتمل المؤلف على عرض موجز لماهية مفهوم المواطنة وأفكاره بشكل يكاد يكون سطحياً، دون أى محاولة للتعمق فى طبيعة المفهوم وعلاقته بمختلف المفاهيم السياسية وغير السياسية، وآثار تطبيقه على أى مجتمع الأمر الذى لا يوفى هذا المفهوم حقه.
- الثانى: التركيز على أحد الموضوعات المحددة المتعلقة بالمواطنة مثل: الطائفية والتعددية الثقافية، أو المشاركة السياسية للمرأة، أو العولمة وآثرها.. الخ، دون إعطاء المساحة الكافية للتعريف بالمفهوم الرئيسى نفسه وهو المواطنة.

ولعل السبب فى وجود مثل تلك العيوب يرجع إلى اعتقاد سائد بأنَّ شهرة مصطلح المواطنة وانتشاره فى وسائل الإعلام تؤكد على معرفة الجميع به، غير أنَّه ما يمكن ملاحظته عكس ذلك تماماً؛ فلا تزال الغالبية من عامة الناس لا تعلم الكثير عن المفهوم وما يعنيه على وجه الدقة، وهو الأمر الذى يجعل من هذه الدراسة محاولة للتعريف بهذا المفهوم ولنشر ثقافته بين الجميع، أو على الأقل، هذا ما نطمح إليه...

وكما أنَّ لكل بحث صعوباته، فقد كانت الصعوبة الكبرى لهذه الدراسة هى محاولة الالتزام بالمحور الرئيسى للبحث عن مفهوم المواطنة الليبرالى، فى ظل تشابك موضوعات المواطنة وارتباطها بالعديد من المفاهيم السياسية والاجتماعية الأخرى مثل: المساواة والمشاركة السياسية والفردية والنسوية والعولمة والتعددية الثقافية، مما قد يؤدى إلى البعد عن الموضوع الرئيسى.

كذلك فإن الإلتزام بموضوع البحث قد جعل من العسير التركيز على موضوع "المواطنة فى مصر"، مع ما لهذا الموضوع من أهمية بالغة، لذا فقد وجدت الإكتفاء بتذييل موجز فى نهاية البحث، فضلاً عن بعض الملاحظات بالهوامش، على أمل تناول موضوع "المواطنة فى مصر" فى دراسة مستقلة فى المستقبل.

ونظراً لطبيعة موضوع الدراسة فقد تم الاستعانة" بالمنهج التحليلى النقدى" وذلك للتمكن من تقسيم الموضوع إلى أجزائه الأساسية واستكشاف طبيعته وطبيعة علاقاته بسائر الموضوعات المتعلقة به، مما يمكننا من استيعاب طبيعة مفهوم المواطنة الليبرالى وعلاقته بمختلف المفاهيم ذات الصلة به. كما أنَّ الرؤية النقدية تساعد على تقييم هذا المفهوم بالصورة التى تمكننا من من أن نتلافى السلبيات وأن نخرج بأكبر فائدة ممكنة من دراسته

وتحليله وهو الهدف المنشود من البحث. ونظراً لاشتمال الدراسة على أكثر من تتبع تاريخى لأكثر من مصطلح، فقد كان من الضرورى الاستعانة "بالمنهج التاريخى" لإلقاء الضوء على أصل تلك المصطلحات وكيفية تطورها منذ بدايتها، لما فى ذلك من عظيم الفائدة لفهم طبيعة المفاهيم موضع الدراسة وعلى رأسها مفهوم المواطنة نفسه.

وتحاول الدراسة الإجابة عن عدد من التساؤلات الهامة نجملها فيما يلى:

1 - ما الليبرالية؟ وكيف نشأت وتطورت حتى وصلت إلى صورتها المعاصرة اليوم؟

2 - ما معنى المواطنة؟ وما الفرق بينها وبين "الجنسية" و"القومية"؟ وما الركائز الأساسية التى يقوم عليها مفهوم المواطنة المعاصر؟

3 - ما المراحل التاريخية التى مر بها مفهوم المواطنة؟ وما السمات التى تميزت بها كل مرحلة من تلك المراحل؟ وما الإيجابيات والسلبيات التى ظهرت فى كل واحدة منها؟

4 - ما طبيعة علاقة كل من الحقوق والالتزامات بمفهوم المواطنة؟

5 - كيف أصبحت كل من النسوية والتعددية الثقافية تحدياً حقيقياً لمفهوم المواطنة الليبرالى؟

6 - ما تعريف العولمة؟ وما طبيعة علاقتها بمفهوم المواطنة؟ وما الآثار المترتبة على هذه العلاقة؟

7 - ما طبيعة الأزمة التى تعيشها المواطنة فى مصر؟

وتتكون هذه الدراسة من مقدمة ومدخل تمهيدى وخمسة فصول وخاتمة وتذييل وثبت بأهم المصطلحات الواردة فى الرسالة مع شرح موجز لكل مصطلح:

◆ أما المدخل التمهيدى فهو عن: الأيديولوجيا الليبرالية: نشأتها وتطورها.

وهو يتناول بالشرح الموجز تعريف الليبرالية وصورها ونشأتها وكيفية تطورها منذ الحقبة اليونانية القديمة حتى الربع الأخير من القرن العشرين.

- الفصل الأول: المواطنة: تعريفها وركائزها الأساسية. وهو يتناول معنى المواطنة والفرق بينها وبين مفهومى "الجنسية" و"القومية"، كما يتناول الركائز الثلاث التى يقوم عليها مفهوم المواطنة (الفردية – المساواة – المشاركة) من حيث تعريف كل منها وأصله التاريخى وعلاقته بمفهوم المواطنة.
- الفصل الثانى: التطور التاريخى لمفهوم المواطنة، ويتناول الأصل التاريخى لمفهوم المواطنة المعاصر محاولاً تتبع مراحل تطور هذا المفهوم منذ صورته القديمة فى بلاد اليونان حتى يومنا الحالى.
- الفصل الثالث: نظرية المواطنة بين الحقوق والالتزامات. ويتناول علاقة مفهوم المواطنة بكل من الحقوق والالتزامات وكيفية تفاعل المواطن مع سائر المواطنين داخل حدود الجماعة السياسية.
- الفصل الرابع: تحديات المواطنة. ويتناول أبرز العقبات أو التحديات التى يواجهها مفهوم المواطنة الليبرالى وهى "النسوية" و"التعددية الثقافية" من حيث تعريف كل منهما وأصلهما التاريخى وعلاقة كل منهما بالمواطنة، مع طرح حلول مقترحة لتخطى تلك التحديات.
- الفصل الخامس: المواطنة والعولمة. ويتناول تعريف العولمة وأصلها التاريخى وعلاقتها بالمواطنة فى صورة المفهوم العولمى للمواطنة ومدى إمكانية تطبيقه.
- وأخيراً خاتمة تشتمل على أهم نتائج الدراسة، بالإضافة إلى تذبيل موجز يتناول موضوع المواطنة فى مصر وأزمة تطبيقها.

يبقى أن نوضح أن موضوع المواطنة بما له من ثقل فكرى، وأهمية تطبيقية، يحتاج إلى أكثر من دراسة واحدة، كى يتأتى لنا أن نتوصل إلى الطريقة المثلى لتطبيقه فى كل مجتمع من مجتمعاتنا العربية؛ خاصة مع انتشار ظاهرة التعددية الدينية والطائفية وانقسام عدد ليس بالقليل من دول العالم العربى إلى أكثر من ثقافة، فنحن أحوج ما نكون إلى تطبيق هذا المفهوم فى مجتمعاتنا اليوم. ولن يتأتى لنا ذلك ما بقيت الغالبية العظمى من شعوبنا تجهل معنى المواطنة وكيفية ممارستها.

مدخل تمهيدى

الأيديولوجيا الليبرالية: نشأتها وتطورها

تمهيـــد:

تعد الليبرالية واحدة من أهم الأيديولوجيات الموجودة فى وقتنا الحالى، بل إن البعض يعتبرها الأيديولوجيا الأكثر رواجـاً وتطبيقـاً فـى عالمنـا المعاصر؛ خاصة وأنها تلقى دعماً قوياً من عدد من الدول الغربيـة اليـوم وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية.

ولأننا بصدد دراسه مفهوم المواطنة فى الأيدلولوجيا الليبرالية، فمن المفيد أولاً أن نلقى الضوء على تلك الأيديولوجيا التى خرج هذا المفهوم المعاصر من رحمها. لهذا سنحاول فى هذا المدخل المختصر أن نعّرف: ما الليبرالية؟ وكيف نشأت وتطورت حتى وصلت إلى صورتها المعاصر اليوم؟ كمـا سـنحاول أن نوضح فى هذا الصدد بعض النقاط الفكرية والتاريخية التى ستمكننا بعد ذلك من تناول مفهوم المواطنة وركائزه الأساسية وتطوره التاريخى؛ حيث كان للارتباط بين المواطنة والليبرالية الدور الأبرز لما أصبح عليه مفهوم المواطنة المعاصر.

أولاً ـ الليبرالية: تعريفها وصورها.

إن محاولة وضع تعريف شامل لليبرالية أمر غاية فى الصعوبة، ولعل أبرز تلك الصعوبات "التى تقف فى طريق تعريف دقيق لها هى التعدد فـى الأوجه التى تتخذها الليبرالية، فليس من الممكن أن تأخذ الليبرالية السـياسية (الديمقراطية الليبرالية) بكل متطلبات الليبرالية الاقتصادية مثلاً ... كمـا أنَّ المذهب الليبرالى لم يبق مذهباً فكرياً ومعتقداً إنسانياً، بل إنـه لقـى تحقيقـاً تاريخياً؛ فقد طُبق هذا المذهب بالفعل لمدة طويلة... لذا فإن هـذا المـذهب لايمكن إلا أن يحمل آثار تطبيقه بما قد يعتم بعض أوجهه النقيـة وبالتـالى يجعل تعريفه أو تحديد جوهره صعباً للغاية"[1].

---

(1) منذر الشاوى، الدولة الديمقراطية فى الفلسفة السياسية والقانون، شركة المطبوعـات للنشر والتوزيع، بيروت، 2000، ص 127.

إلا أنه رغم تلك الصعوبات فإن الوصول إلى المبادئ الأساسية للفكر الليبرالى وصياغتها فى تعريف واحد ليس أمراً مستحيلاً، وهو ما سنحاول أن نفعله هنا.

أ - تعريف الليبرالية(*).

إن المبدأ الأساسى الذى ترتبط به الليبرالية فى كل صورها هو "الحرية" لهذا تنطلق معظم الموسوعات فى تعريف الليبرالية من هذا المبدأ، فدائرة المعارف البريطانية على سبيل المثال ترى الليبرالية "كعقيدة أولئك الذين يؤمنون بالحرية الفردية.. ذلك الإيمان الذى يحبذ رفع سقف الحريات داخل الدولة إلى أقصى حد ممكن"[1]. بينما تقول موسوعة كولبير الأمريكية أن الليبرالية "تشدد على حرية الأفراد فى التحكم فى مصائرهم، بينما ترى أن الدولة موجودة فقط من أجل حمايةالفرد من أى إكراه أو إجبار قد يقع عليه من فرد أو جماعة أخرى، وأنْ تُوسّع الحيز الذى يستطيع الفرد أن يمارس فى نطاقه حريته تلك"[2].

لهذا أصبح من الشائع جداً وصف الليبرالية بأنها "مذهب الحرية"[3]، فعلى الرغم من تعدد صورها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، إلا أنها جميعاً تشترك فى مطالبتها بأقصى حد ممكن من الحرية. "فالليبرالى يرى أن الإنسان أولاً وقبل كل شئ هو "فرد" لدية "عقل"، مما يتطلب أن يتمتع بأقصى

(*) الليبرالية : Libéralisme, Liberalism مشتقة من Liberalis اللاتينية و تعنى "الحُر".

(1) The New Encyclopaedia Britannica, Art: Liberalism, Vol. 7, 15th edit, Encyclopaedia Britannica. Inc, London, 2002, P:329.

(2) Collier's Encyclopedia, Art: Liberalism, Edit - Director: Lauren S. Bahr, Vol. 14, 48th edit, P.F Collier, New York, 1997,P:542.

(3) عبد المنعم الحفنى، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مادة: ليبرالية، ط3، مكتبة مدبولى، القاهرة، 2000، ص 713.

حد ممكن من الحرية بالمثل مع من هم على قدم المساواة[1]. وبهذا يصبح كل فرد سيد نفسه وعليه أن يسعى نحو تحقيق سعادته بالطريقة التى يراها هو مناسبة بشرط ألا ينتقص ذلك من حريات الآخرين.

من هنا يمكننا أن نعّرف الليبرالية على أنها: منظومة من الأفكار والسياسات التى تدافع عن حرية الإنسان وعن فرديته.

فالفكر الليبرالى يعتمد فى الأساس على النزعة الفردية أو المذهب الفردى **Individualism** "الذى يستخدم أحياناً كمرادف لليبرالية. فهو يعنى إستقلال الفرد عن المجتمع والدولة، أى الإعتراف بأن له حقوقاً مطلقة مستقلة عنهما وسابقة على وجود أى منهما، وهى ما تسمى بحقوق الفرد الطبيعية ويضع هذا المذهب الفرد فى مواجهة الجماعة، ويعطى الأولوية للمصالح الشخصية على المصالح الاجتماعية"[2]. فالليبرالية بمختلف صورها المعروفة تدافع عن حرية الفرد فى مواجهة الدولة والمجتمع؛ وذلك لأنها ترى الفرد "هو اللبنة الأولى والأساس فى المجتمعات"[3]. ولهذا فالنزعة الفردية هى جزء لا يتجزأ من الفكر الليبرالى، فهذا الأخير "ليس فقط دعوة إلى الحرية، ولكنه بالدرجة الأولى دعوة إلى الفردية"[4].

---

(1) Heywood (Andrew), Key Concepts in Politics, Macmillan Press, London, 2000, p:60.

(2) محمد محمود ربيع، الفكر السياسى الغربى، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، 1994، ص 400.

(3) حازم الببلاوى، عن الديمقراطية الليبرالية: قضايا ومشاكل، دار الشروق، القاهرة، 1993، ص:12

(4) المرجع السابق، ص 11.

ب - صور الليبرالية:

تتخذ الأيديولوجيا الليبرالية صوراً متعددة بحسب المجال الذى تظهر فيه، لهذا نرى العديد من الباحثين فى المجالات السياسية والاقتصادية و الاجتماعية يتناولونها بالدراسة محاولين رصد خصائصها المميزة أو نقد قيمها ومبادئها التى تُروّج لها. ولعل أبرز صور الليبرالية هى تلك المتعلقة بالسياسة.

1- الليبرالية السياسية:

وهى تنادى بفصل السلطتين التشريعية والقضائية عن السلطة التنفيذية "وتقرر للمواطنين ضمانات تحميهم من تعسف الحكومات"[1] والفلسفة السياسية الليبرالية تهتم غالباً بمناقشة عدد من المفاهيم والقضايا التى تعد الأكثر شيوعاً بين من يسمون أنفسهم بالليبراليين مثل"الحرية والتسامح والحقوق الفردية، والديمقراطية الدستورية، وسيادة القانون"[2]. أى أن الليبرالية فى المجال السياسى "تظهر فى صورة رؤية مضادة للنظم الاستبدادية"[3] وتعمل على المطالبة بما يضمن حقوق وحريات الأفراد كمواطنين فى ظل أى نظام سياسى قائم.

2- الليبرالية الاجتماعية:

وهى تنادى بحرية الاعتقاد والرأى للأفراد داخل المجتمع "وأنه ليس من الضرورى أن يكون الناس على دين واحد كى ينصلح النظام الاجتماعى"[4] وأنَّ تلك الحريات هى حقوق أساسية للفردَ تحميها الدولة

(1) عبد المنعم الحفنى، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص:714.

(2) Routledge Encyclopedia of Philosophy, Edit: Edward Craig, Art: Liberalism, Vol II, Routledge, London& New York, 1998, p: 598

(3) Collier's Ency., Art: Liberalism, VOL 14, P: 542.

(4) عبد المنعم الحفنى، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص: 714.

والقانون والدستور، وأن الدولة مهما اختلف نظام الحكم فيها لا يحق لهـا أن تكره الأفراد على اعتناق دين بعينه أو مذهب سياسى أو فكرى محدد، وإنما عليها حماية حقوق وحريات الأفراد فى ممارسة عقائدهم والدعوة لمـذاهبهم دون أن يُجوروا على باقى أفراد المجتمع أو أن يُجار عليهم من الآخرين.

3- الليبرالية الاقتصادية:

وهى تتمثل فى النظام الرأسمالى(*) الذى تنـادى مـن خلالـه بحريـة الممارسات التجارية و"بوجوب تخلى الدولة عن ممارسة الأنـشطة الـصناعية والتجارية، وعن التدخل فى العلاقـات الاقتـصادية بـين الأفـراد والطبقـات أو الشعوب"[1]. وهى تنادى بنظام السوق الحرة ذاتى التسيير والذى يكون فيـه دور الدولة مقتصراً على المحافظة على نزاهة المنافسة دون التدخل بالـدعم أو المساعدة أو التعديل، وهو ما يجعل الأكثر كفاءة وقوة فى المقدمة والأقل كفـاءة وقوة فى المؤخرة وبذلك تتحقق العدالة بين المتنافسين ، وذلـك وفقـاً للرؤيـة الرأسمالية.

ثانياً ـ نشأة الليبرالية وتطورها:

على الرغم من أنَّ مصطلح الليبرالية لم يظهر علـى سـاحة الفكـر السياسى بمعناه المعروف إلا فى أوائل القرن التاسع عشر، وتحديداً فى عام 1812م، حين تأسس الحزب الليبرالى الإسبانى، ونـادى بتطبيـق النظـام البرلمانى الإنجليزى فى إسبانيا؛ إلا أنَّ جذور هذا الفكر تظهر لنـا خـلال فترة اليونان القديمة، كما أنَّ إرهاصات هذا الفكر تظهر لنا بجـلاء خـلال

(*) الرأسمالية Capitalism: نظام اقتصادى يقوم على الملكية الفردية لرؤوس الأموال داخل الدولة، ويدافع عن فكرة عدم تدخل الدولة فى المـسائل الاقتـصادية وتـرك الاقتصاد يسير نفسه بنفسه بناء على قاعدة المصلحة والمنفعة الشخصية وهـو مـا يسمى بفكرة السوق الحرة The Free Market

(1) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

الحقبة الرومانية ومرحلة ما قبل القرن السابع عشر، الـذى أُعتبـر قـرن الليبرالية بما تولدت فيه من أفكار شكلت الفكر الليبرالى فى القرون التالية.

أ – اليونان القديمة:

يرى العديد من مؤرخى الفكر السياسى أنَّ اليونـان القديمـة عرفـت بعض التنظيرات والممارسات التى يمكـن اعتبارهـا إرهاصـات مبكـرة لليبرالية"[1]. فالليبرالية – كما ذكرنا – تدافع أساساً عن الفردية وعن أهميـة الفرد فى ذاته، ونحن نجد مظاهر هذه الفردية واضحة فـى بـلاد اليونـان القديمة؛ حيث تظهر لنا "الجذور التاريخية لليبرالية فى الحركات التى جعلت الفرد غاية فى ذاته... رافـضة جعـل إرادة الفـرد مجـرد إمتـداد لإرادة الجماعة"[2].

وتأتى على رأس هذه الحركات المدرسة السوفسطائية[*]؛ التى حولت مجرى الفكر الفلسفى عند اليونان من دراسة الطبيعة إلى دراسـة الإنـسان، "فبعد أن كان الفرد مغموراً فى ظل نظام جماعى، وجه السوفسطائيون النظر إلى كيانه الفردى، وإلى ذاته فغيروا بذلك مجرى الفكر"[3] وقد بـدت تلـك النزعة الفردية واضحة عبر عدد من الأفكار السوفسطائية. منها ما قال بـه

---

(1) محمد محمود ربيع، الفكر السياسى الغربى، ص: 399.

(2) وضاح نصر، مادة: الليبرالية، الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحريـر: معـن زيادة، ج2، دار إشبلية، دمشق، 1988، ص 1155.

(*) السوفسطائية Sophism: اتجاه فلسفى نشأ فى القرن الخامس قبل الميلاد. وكلمـة سوفسطائى تعنى "معلم الحكمة" حيث اشتهر اتباع هذا المذهب بتـدريس الخطابـة والفلسفة، : واشتهروا بالقدرة على المجادلة وتمويه الحقـائق وتـضليل الخـصوم، دخلوا فى مناظرات مع الفيلـسوف "سـقراط". أشـهر رجـالهم "بروتـاغوراس" و"جورجياس".

(3) محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى، ج1، الفلسفة اليونانية من طاليس إلـى أفلاطون، ط5، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1972، ص: 117.

الفيلسوف السوفسطائى" بروتاغوراس"(**) "من أنَّ الفرد هو مقياس كل شيء، وما قال به "الكيداماس الإيلى(*). حوالى عام (360ق. م) من أنّ، العبودية ليست أمراً طبيعياً"[1]. وهو الرأى الذى يعبّر عما كان شائعاً بين السوفسطائيين، حيث هاجموا الفكرة القائلة بأن بعض الناس يولدون عبيداً بالطبيعة، ونسبوا فكرة العبودية الطبيعية للتقاليد **Conventions** وقالوا بأن الإنسان إنما يولد حراً.

كذلك فقد دافعوا عن استقلال الإنسان وعن قدرته على الإبداع، "فالسوفسطائيون بلا شك هم أول من عبرّ عن العقلانية **Rationalism** والإنسانية **Humanism** لهذا العصر، فقد أعطوا الثقة فى استقلالية الفرد وقدرته على فهم حضارته وعلى إعادة تشكيلها كما كان هو نفسه من صنعها من قبل. والفرد عندهم يكون ناجحاً وذا قيمة عبر ما يحوزه من معرفة وتعليم، لا عبر المولد والمكانة الإجتماعية"[2].

كذلك فقد تطور مذهب المساواة السياسية(**) على أيدى السوفسطائيين

(*) بروتاغوراس Protagoras (490 – 420ق. م): أحد أشهر أعلام الفكر السوفسطائى فى القرن الخامس قبل الميلاد، أشتهر بمذهبه القائم على الشك، وتصريحه بأن الإنسان هو مقياس كل شئ، ونظراً لشكه فى وجود الألهة فقد ثار عليه اليونان، وأحرقوا كتبه، ونفوه.

(**)الكيداماس Alcidamas: لا يعرف عنه سوى أنه من "إليا" وأنه كان أحد تلاميذ الفيلسوف السوفسطائى جورجياس (485 – 380ق.) وقد خلفه فى التدريس، وهو أول من قال بأن العبودية ليست من الطبيعة.

(1) Johansen, K. F, "A History of Ancient Philosophy: From The Beginnings to Augustine", Trans. by: Henrik Rosenmeier, Routledge, London& New York, 1998, P: 114.

(2) Ibid, P:99.

(***) المساواة السياسية Political Equality: هو المبدأ الذى يشير إلى تساوى كافة مواطنى الدولة فى نظر الدستور والقانون المنظم لشؤون الحكم والمواطنة وقد اشتهر هذا المبدأ بشعاره المعروف One man - one Vote أى رجل واحد – صوت واحد، بما يعنى أنه لا أفضلية لمواطن على آخر أمام صندوق الانتخاب.

وذلك فى مواجهة المفاهيم والتطورات التى تؤمن بالنخبة والطبقة الخاصة للحكم؛ حيث وضع "بروتاغوراس" لأول مرة فى تاريخ الإنسانية قاعدة تنظيرية للديمقراطية القائمة على المشاركة – تلك القاعدة فى مذهبه تبدو فى أنَّ لكل الأفراد نصيباً (وإن لم يكن متساوياً) من العدالة"[1].

تلك الرؤية السوفسطائية قد انتقلت بين أفراد الشعب اليونانى وأصبحت الأفكار الليبرالية مثل المساواة، واحترام إرادة الفرد، والعدالة وسيادة القانون غير مُستغربة، وخير تعبير عن تلك الروح الليبرالية نجده فى الخطاب التأبينى للسياسى اليونانى الشهير "بيركليس"(*) الذى أبنَّ فيه من سقطوا من جنود أثينا فى الحرب "البلوبونيزية"(**) أمام اسبرطه، حيث نرى عبارات واضحة الدلالة مثل: "إنَّ القوانين قادرة على توفير عدالة مساوية لكل من هم على قدم المساواة أثناء تخاصماتهم مع بعضهم البعض ... وإنَّ الحرية التى ننعم بها تمتد إلى حياتنا اليومية، فنحن لا نشك فى بعضنا البعض، ولا نضايق جارنا إذا أختار أن يعيش على طريقته الخاصة... غير أنَّ هذه الحرية لا تجعلنا مجتمعاً بلا قانون. فقد تعلمنا أن نحترم القضاه والقوانين.. نحن أحرار تماماً فى أن نعيش كيفما نشاء[2].

---

(1) Gray(John)", Liberalism", 2nd edit, Open University Press Buckingham, 1995, P:4.

(*) بيركليس Pericles (495 – 429ق. م) رجل دولة وسياسى يونانى شهير، ترأس الحكومة فى أثينا لحقبة تجاوزت الثلاثين عاماً. أطلق اسمه على فترة من أزهى الفترات التى عاشتها أثينا، أجرى العديد من الإصلاحات وعقد تحالفات ومعاهدات جعلت أثينا أقوى وأعظم مدن الدنيا. توفى بالطاعون فى فترة الحرب مع اسبرطه.

(**) الحرب البلوبونيزية Peloponnesian War (431 – 404ق. م) وهى الحرب التى دامت سبعاً وعشرين عاماً بين جبهتين تقود"أثينا الأولى وتقود "أسبرطه الثانية"، وقد نشبت نتيجة أطماع أثينا التجارية والاستعمارية، وانتهت بهزيمة أثينا وتحلل نظامها السياسى.

(2) Gray (John), "Liberalism", P: 4.

وعلى الرغم من أنَّ بيركليس كان يقصد بكلامه الأثينيين فى أحسن الأحوال، إلا أن هذا لا يمنع من القول بأنَّ بلاد اليونان القديمة قد عرفت شكلاً من الأشكال الأولية للفكر الليبرالى.

ب- الرومان:

لقد عرف الرومان عدداً من المبادئ التى يمكن اعتبارها ليبرالية أيضاً، ففى روما القديمة – كما فى اليونان القديمة – ظهرت بعض عناصر الرؤية الليبرالية، وبمرور الوقت تجسدت تلك العناصر عملياً عبر منظومة القوانين المناصرة للفكر الفردى"[1].

فعلى الرغم من أنَّ الفكر السياسى عند الرومان لم يكن بقيمة نظيره اليونانى، إلا أنَّ "مساهمة روما فى الحقل السياسى كانت منصبه على القانون وعلى الناحية التنفيذية"[2].

فالتضخم المستمر للإمبراطورية الرومانية قد ساعد على بناء نظام قانونى قوى عاش أكثر مما عاشت الإمبراطورية الرومانية نفسها.

وتعتبر قوانين "القوائم الاثنى عشرة"**Twelve Tables**"[*] خير مُعبر عن النزعة الليبرالية حيث" حققت ضمانات هامة لصالح الحرية

= وانظر نص خطاب بيركليس التأبينى كاملاً فى:

Thucydides, "History of The Peloponnesian War" Trans. by: Steven Lattimore, Hackett Publishing Company, Inc., New York, 1998, b2, PP: 91 - 97

(1) Ibid, P: 7.

(2) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000، ص 18.

(*) القوائم الاثنى عشرة Twelve Tables: (أو الألواح الإثنى عشرة) هو قانون رومانى شهير أتمت لجنة مكونة من عشرة أشخاص وضعه عام (450 ق. م) ونحت على اثنتى عشرة لوحة وضعت بالمحكمة الرومانية، وكان يطبق على كل الرومان.

الفردية"[1].بما تضمنته من احترام لحريات الأفراد، وسيادة القانون، والمساواة بين الجميع أمامه بغض النظر عن الرُتب الاجتماعية المختلفة.

أما من ناحية الفكر السياسى فقد أضافت روما إلى رصيد الفكر الليبرالى الفردى من ناحيتين: الأولى عبر الفلسفة الرواقية(★) والثانية عبر أفكار السياسى الرومانى "شيشرون"(★★). فقد تضمنت التعاليم الرواقية إحترام وتقدير العقل البشرى بوصفه منبع الحرية فى الإنسان، فقد "استندت (الرواقية) إلى تصور لنشأة العالم يحدده العقل البشرى ، ويتيح للإنسان ترتيب قواعد السلوك الأخلاقى التى تحقق له السعادة"[2] فالفرد حر ولايؤثر عليه أى مؤثر خارجى، "فإرادته الحرة هى العلة الأصلية الكبرى للفعل ... فالإنسان قادر على النزوع والتصديق، أو الإعراض والرفض"[3]. أما المؤثرات الخارجية فما هى إلا "علل مساعدة" يستطيع الفرد قبولها أو

---

(1) Gray (John), "Op. Cit", P: 6.

(*) الرواقية Stoicism: مذهب فلسفى أسسه زينون القبرصى (335 – 264ق. م) ونسب إلى الأروقة ذات الأعمدة التى كان يلقى "زينون" فيها دروسه على تلاميذه. ويذهب هذا المذهب إلى أن الغرض من الحياة هو تحقيق السعادة للفرد التى هى عندهم تتمثل فى كبت الانفعالات العاطفية، وإخضاع الرغبات الأخلاقية لحكم العقل، كما أنهم ينادون بالمساواة بين البشر، وبالأحرى الإنسانية.

(**) شيشرون Cicero (106 – 43 ق. م) فيلسوف وسياسى رومانى، تأثر بالفلسفة الرواقية، خاصة مسألة القانون الطبيعى، وكان من أنصار النظام الجمهورى، الذى دافع عنه ضد فكرة الإمبراطورية، كان عضواً بمجلس الشيوخ "سيناتور "، كما شغل أرفع منصب تنفيذى وقتها وهو منصب "قنصل رومانى".

(2) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، جـ2، أرسطو والمدارس المتأخرة، ط3، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1972، ص 273.

(3) عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ط3، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1971، ص:171.

رفضها. ومن هنا تكون الرواقية قد دافعت عن حرية الإنسان حيث اكتشفت "حيزاً فى الذات الإنسانية لا تستطيع أن تنفذ إليه سلطة المجتمع أو أى شكل آخر من أشكال السلطة، ومتى اكتشفِ الفرد هذا الحيز أصبح بإمكانه أن يتمتع بقدر من السيادة والحرية ولا يتأثر بتقلبات الزمان وأهواء البشر"[1].

أما إسهام الرواقية الأكبر فكان فى فكرتهم عن وحدة الطبيعة البشرية، وهى الفكرة التى "سبقوا بها الفكرة الليبرالية الحديثة عن العالمية أو الكلية[2][*] . حيث استطاعوا الربط بين الإنسان كفرد وبين العالم المحيط من خلال"تقديمهم لرؤية مميزة ومثيرة عن العالم بوصفه كلاً واحداً نحن جميعاً جزء منه"[3] بحيث يصبح هذا"الكل"وكأنه كائن حى، "وما يحصل فى جزء منه يؤثر فى جميع أجزائه"[4].

أما مساهمة روما الثانية فى الفكر الليبرالى فكانت عبر السياسى الرومانى "شيشرون" الذى نادى بعدد من الأفكار ليبرالية الطابع، فقد دافع عن المساواة داخل المجتمع مستنداً فى ذلك إلى وجهة نظر رواقية، كما كان رائداً فى الحديث عن حقوق المواطنة[**]، فهو يرى "أنه ما من دولة تستطيع

(1) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الليبرالية، جـ2، ص 1156.

(2) Gray (John), "Liberalism", P: 7.

(*) العالمية (الكلية) Universalism: هى النقيض لفكرة النسبية Relativism، وهى تعبر عن مذهب فلسفى يرى أن هناك حقائق عالمية تشير إلى تطابق الأمر على كل من يكون فى وضع مماثل، كحقوق الإنسان العالمية، أو المبادئ الأخلاقية العالمية.. الخ.

(3) Sellars (John), "Stoicism", University of California Press, California, 2006, p: IX

(4) عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص: 172.

(**) انظر تعريف المواطنة، وركائزها الأساسية فى الفصل الأول من البحث.

البقاء والاستمرار ... ما لم يرتكز بناؤها على التزامها بالأعتراف بـالحقوق التى تربط مواطنيها بعضهم ببعض، وعلى التسليم بهذه المبادئ"[1]. أما عن الحرية فهو يعتبرها أسمى المعانى، وأنها لا تكـون متحققـة فـى الواقـع إلا إذا كانت متاحة للجميع. وقد جعلت آراء شيشرون تلك أحـد المفكـرين الليبراليين فى القرن العشرين يصفه "بأنـه المرجعيـة الرئيـسية لليبراليـة الحديثة"[2].

من هنا يمكننا أن نقول إنّ الرومان قد خطوا بالفكر الليبرالى خطـوة إلى الأمام على طريق تطوره، وذلك على مستوى الفكر السياسى والتطبيـق العلمى من خلال القانون الرومانى.

ج- العصور الوسطى:

عاش الفكر السياسى أزمة حقيقية إبّان حقبة العصور الوسطى، ولعـل السبب فى ذلك إنما يرجع بالأساس إلى القيود التى كان يخضع لهـا الفـرد وقتها، حيث كان هناك أكثر من سلطة تسيطر على المواطن وتـتحكم فـى أفعاله وتوجهاته الفكرية ومعتقداته الدينية.

فبعد أن كان الفرد فى أول الأمر يخضع لسلطة الملك أو الإمبراطور الذى كان يسمح أو يمنع أى نوع من التفكير بحسب معتقده هو – وثنياً كان أو مسيحياً – أصبح هناك سلطة أخرى بازغة هى سلطة الكنـسية، التـى أخذت فى النمو بمرور الوقت حتى جاءت لحظة الصدام، التى حدثت فـى القرن الحادى عشر بين الدولة والكنيسة وذلـك"بـسبب إزديـاد الـوعى

(1) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ترجمة: حسن جلال العروسـى، جــ2، دار المعارف، القاهرة، 1964، ص 242 ، وللمزيد حول فكـر شيـشرون الـسياسى، انظر:

Radford (Robert T.), "Cicero": A Study in The Origins of Republican Philosophy", Rodopi, New York, 2002.

(2) Gray (John), "Liberalism", P: 6.

والشعور بالاستقلال بين رجال الكنيسة ورغبتهم فى جعل الكنسية قوة روحية ذات استقلال ذاتى يتلاءم مع الدعوة التى تنادى بها والتى اعترف بشرعيتها الجميع"[1].

وحينما نحجت الكنيسة فى الحصول على استقلالها بدأت تصنع سلطتها الخاصة، وتفرض احكامها الخاصة بمعزل عن سلطة الدولة، وأصبح الفرد من وقتها تحت سلطتين لا واحدة "وطبقاً للرأى الذى كان مقبولاً بوجه عام فى القرن الحادى عشر – وهو الرأى الذى لم يعارضه أحد معارضة مكشوفة خلال قرون عديدة بعده – فقد قضت الإرادة الإلهية على المجتمع الإنسانى أن يخضع لسلطتين: السلطة الروحية، والسلطة الزمنية، يدير الأولى رجال الدين ويدير الثانية رجال الدنيا"[2].

فإذا أضفنا إلى هاتين السلطتين المنظومة الإقطاعية للملكية[*] والتى كانت ثالثة الأثافى؛ يمكننا أن نقول أن الروح الليبرالية فى تلك الفترة كانت قد خبت جذوتها، وأن من يستطيع أن يعيش حراً لا عبداً كان بكل المقاييس قد حقق إنجازاً عظيماً، خاصة وأن تلك القوى الثلاث (الكنيسة – الدولة – الأقطاع) كانت فى صراع دائم طوال فترة العصور الوسطى . وهو ما صعّب مسألة الكتابة فى الفكر السياسى عموماً.. فنظراً لما كان سائداً من أن القساوسة ورجال الدين المسيحى عموماً هم أكثر من كان يؤلف فى الفلسفة

---

(1) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، جـ2، ص 324.

(2) المرجع السابق، ص 321.

(*) الإقطاع Feudalism: نظام إجتماعى متعلق بالملكية كان سائداً فترة العصور الوسطى، حيث يعيش الفلاحون ويعملون على الأرض التى هى ملك السيد الإقطاعى صاحب الأصل النبيل، بحيث تكون الأرض ومن يعمل عليها تحت السيطرة المطلقة للسيد الإقطاعى الذى له الحق فى سجن أو استعباد أو قتل كل من يعيش على أرضه.

وقتها، فإن اهتماماتهم كانت منصبة فى الأساس علـــى مـــذاهب اللاهـــوت والغيبيات التى كانت "تحجب الفكر السياسى"[1].

إلا أنَّ هذا الوضع قد بدأ فى التغير فى أواخر فترة العصور الوسطى، حيث بدأت فى الظهور فى بعض المدن الإيطالية نهضة وصـــحوة فكريـــة أخذت تمتد إلى باقى مدن أوروبا فى الشمال "حيث كان من ثمارهـــا إحيـــاء جانب مهم من العلوم القديمة، وبدأت دراسة القانون فى جنوب فرنسا وفـــى مدينتى "رافينا" و"بولونا" الإيطاليتين... وكان طبيعياً أن يضرب علم الفلسفة السياسية بسهم وافر فى هذه النهضة الفكرية الشاملة[2] غير أنَّ هذه النهـــضة لم تكتمل بحق إلا مع بدايات القرن السادس عشر الذى حمل معـــه بـــشائر عودة الروح الليبرالية من جديد.

د – القرن السادس عشر وحركة الإصلاح الدينى:

إن تطور الفكر الليبرالى فى أوروبا لم يحظ بدعم حقيقى إلا فى أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر؛ فبعد أن عاشـــت أوروبـــا عشرة قرون تقريباً وهى تفتقد الروح الليبرالية الحقة والتى بدت واضحة فى تقييد الحريات، وانحصار دور الفرد الذى كان خاضعاً لسلطة كنسية تـــتحكم فى الناس بمنع أو منح البركة، وسلطة زمنية تتحكم فيهم بفرض الـــضرائب والرسوم وسن القوانين الظالمة، وسلطة إقطاعية تستعبد الأحـــرار وتمـــنح حقوقاً غير محدودة للنبلاء وأصحاب الأرض؛ فإذا بأوروبا تستعيد روحهـــا المتحررة مع بدايات القرن السادس عشر، حيث يظهر لنَا "أهمية الدور الذى أدته حركة الإصلاح البروتستانتية"[3] والتى بدأت فى عـــام (1517م) حـــين

---

(1) المرجع السابق، ص 321.

(2) المرجع السابق، ص 320.

(3) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة الليبرالية، جـ2، ص 1156.

علقّ "مارتن لوثر(*) آراءه الخمسة والتسعين على باب كاتدرائية "فتنبرج".

وقد كانت الرؤية البروتستانتية تساوى بين كل المسيحيين رجال الدين منهم وغير رجال الدين، وجعلت من الفرد المعيار فى فهم الكتاب المقدس؛ فكل فرد مسؤول عن إنقاذ روحه دون واسطة "وأنَّ كل بروتيستانتى يحمل انجيله فى يده هو "البابا" بنفسه ولنفسه"[1].

وبهذا تكون البروتستانتية قد كسرت جدار الرهبة الذى كانت الكنيسة فى روما تبنيه حولها لمنع أى شخص من أن يرفع صوته مطالباً بحريته، فقد رفض المصلحون البروتستانت فكرة أن تمنح أو تمنع الكنسية الغفران، أى أنهم قد أعطوا الفرد "حرية العقيدة و اعتبروه شخصية مستقلة فى المجتمع له حق التفكير، وعدم التقيد بعقيدة المجتمع أو الخضوع لعقيدة معينة، لهذا تعتبر حركة الإصلاح الدينى حركة متحررة من الناحية السياسة"[2] غير أنَّ هذه الرؤية البروتيستانتية الإصلاحية لا تجعلنا نفرط فى تقدير الروح المتحررة لهذه الحركة، فعلى الرغم من نجاح الحركة البروتستانتية فى تحرير أوروبا من السلطة الدينية، إلا أنها فى حقيقة الأمر قد "استبدلت سلطة حكومة رجال الدين بعصمة الكتاب المقدس، هو ما لا يجعل البروتستانتية أقل

(*) مارتن لوثر Luther (1483 – 1546م): مصلح دينى مسيحى ومؤسس المذهب البروتستانتى. ولد فى ألمانيا وتوفى بها، أظهر اعتراضاته على ابتزاز أموال المسيحيين فى مقابل ما يسمى بصكوك الغفران فى بيان من 95 بنداً وعلقه على باب كنيسة "فتنبرج" 31 اكتوبر 1517م مما أغضب البابا، وصدر أمراً بنفيه وحرق كتبه فى عام 1521م غير أن فكره قد انتشر فى أرجاء أوروبا. له العديد من المؤلفات مثل: "باباوية روما أسسها الشيطان" والرسائل .

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص 186.

(2) محمد محمود ربيع، الفكر السياسى الغربى، ص 180.

تسلطاً فى نزعتها(1).

كما أنَّ نجاح الحركة البروتستانتية الوليدة وقتها فى القضاء على السلطة الروحية للكنيسة الكاثوليكية كان يتطلب التحالف مع السلطة الزمنية للدولة، "فقد اكتشف "مارتن لوثر" فى وقت مبكر أنَّ نجاح الإصلاح فى المانيا كان يتوقف على نيل مساعدة الأمراء"(2).

ولهذا كانت البروتستانتية من البداية معادية لسلطة الكنيسة الروحية، ومناصرة بشدة لسلطة الأمراء والملوك المطلقة، "وإذ اعتُمد فى نجاح الإصلاح على الأمراء، أصبح من النتائج المفروغ منها أن يتمسك (لوثر) بالرأى الذى يذهب إلى أن الرعايا مدينون لحكامهم بواجب الطاعة العمياء(3) أى أن "لوثر" كان يدافع عن الدكتاتورية الزمنية لكى يسقط الدكتاتورية الكنسية الروحية، لهذا نراه يربط بين الإيمان وبين طاعة الحاكم حتى ولو كان ظالماً ومتعسفاً. يقول "لوثر".

"ليس من الصواب بأى حال أن يقف أى مسيحى ضد حكومته، سواء أكانت أفعالها عادلة أم جائرة. ليس ثمة أفعال أفضل من طاعة من هم رؤساءنا وخدمتهم. ولهذا السبب أيضاً فالعصيان خطيئة أكبر من القتل، والدنس، والسرقة، وخيانة الأمانة وكل ما تشتمل عليه هذه"(4).

غير أنه على الرغم من ذلك تبقى حركة الإصلاح الدينى خطوة هامة خطتها أوروبا نحو الفكر الليبرالى، وذلك بعد التحرر من أحد أهم السلطات المقيدة للفكر وقتها وهى السلطة الروحية للكنيسة. لذلك يمكننا أن نقول أن

---

(1) چورچ سباين، تطور الفكر السياسى، ترجمة: راشد البراوى، جـ3، دار المعارف، القاهرة، 1971، ص: 494 بتصرف.

(2) چورچ سباين، تطور الفكر السياسى، جـ3، ص: 495.

(3) المرجع السابق، ص 501.

(4) Luther (Martin), "A Treatise on Good Works", Bibliobazaar, LLC. Charleston, 2008, P:68.

القرن السادس عشر وحركته الإصلاحية قد ساعدا على محاربة سياسة الاستبداد الكنسى، ومهدا لظهور الفكر الليبرالى الحديث خلال القرن السابع عشر، "فنبتة الحرية لا يمكن أن تجد أرضاً أخصب مما وجدته فى الأرضية الفكرية والمادية التى قدمها القرن السادس عشر، فهو عصر الإنحلال المادى وعصر الفوران الفكرى، نتيجة تفتت البناء الفكرى المغلق للمجتمع الإقطاعى"(1).

وقد ساعد ذلك على ظهور الرؤية المتحررة والمطالبة بإعادة النظر فى ثوابت القرون الوسطى الفكرية عن: نظم الحكم، ودور الشعب، وسلطة الحاكم، والدعوة للحرية بشكل صريح لم يكن له مثيل منذ قرون داخل أوروبا.

هـ- القرن السابع عشر وظهور الكتابات الليبرالية:

يعد القرن السابع عشر هو قرن الليبرالية بحق؛ فقد ظهرت فيه الكتابات المؤسسة للفكر الليبرالى الحديث، والتى جعلت من كتّابها رواد المذهب الليبرالى من أمثال "هوبز" و"سبينوزا" و"لوك".

ولعل البداية لمثل تلك النوعية من الكتابات المدافعة عن الحرية وقتها والمطالبة بتنظيم مسألة الحكم، وإعطاء الدور الأهم للشعب كان كتاب "الدفاع ضد الطغاه"(*) الصادر عام (1579م) ، الذى ورد فيه لأول مرة فكرة التعاقد

(1) منذر الشاوى، الدولة الديمقراطية فى الفلسفة السياسية والقانون، ص: 130.

(*) الدفاع ضد الطغاه Vindiciae Contra Tyrannos: وضع باللاتينية عام (1579م) كان هناك اختلاف فى اسم مؤلفه الحقيقى والذى استخدم أسماً مستعاراً "ستيفانوس جونيوس بروتوس" ويعتقد أن مؤلفه واحد من اثنين إما هربت لانجيت Languet (1519 – 1581م)، أو تلميذه فيليب دوبلسيس مورنى Mornay (1549 – 1623م). وقد تمت أول ترجمة له من اللاتينية إلى الفرنسية عام (1581م).

بين الشعب والملك، وهى أصلاً مقتبسة من العهد القديم [1]. والكتاب يـدور حول أربعة تساؤلات عن علاقة الشعب بالحاكم الطاغية، ويعطـى الـشعب مسؤولية الثورة على الحاكم الظالم إذ يقول: "ومن المؤكد أنَّ الأتقيـاء لـن يقاوموا الحاكم الذى يلغى العمل بقانون الرب فقط، بل إنهم سيحتاطون بشدة مخافة أن يدخل شئ ما تدريجياً عبر خطأ هذا الحاكم أو إهماله ويفسد عليهم بمرور الوقت دينهم.. فقد كان مشروعاً للنبى "اسرائيل" أن يقاوم الملك إذا ما أبطل قانون الرب أو كنيسته، وليس هذا فقط، بل إنه إن لم يفعل ذلك يكـون مشتركاً فى الجريمة ويستحق نفس العقاب"[2].

إن مثل هذه الأفكار عن الثورة على الحاكم، بل ومراقبته طوال الوقت لم يكن لها وجود فى الماضى، كما أننا لو قارنا بين رأى "لوثر" السابق عن الطاعة العمياء للحاكم، وبين هذا الرأى سندرك مدى التقدم الذى بدأت تحرزه الروح الليبرالية بمرور الوقت وهو ما شجع آخرين على الكتابة فـى نفـس الإتجاه، مما ساعد على ظهور "أول عرض منظم للرؤية الفرديـة الحديثـة والتى انبثق عنها التراث الليبرالى[3] فى القرن السابع عشر.

(1) توماس هوبز (1588 – 1679م) (*) :

اعتبر البعض "هوبز" ليبرالياً فى توجهاته الفكرية؛ فقد أسـس رؤيتـه

---

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص: 205 – 209.

(2) Brutus (Stephanus Junuius), “Vindiciae Contra Tyrannos”, edit: George Garnett, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, P: 45.

(3) Gray (John), “Liberalism”, P: 9.

(*) توماس هوبز T. Hobbes (1588 – 1679م): فيلسوف ورجل سياسة انجليـزى، له العديد من المؤلفات فى السياسة والقانون والتاريخ، أهم أعماله الـسياسية علـى الإطلاق هو كتاب التنين Leviathan الذى تكلم فيه عن العقد الاجتماعى والمجتمع المدنى.

السياسية على الفردية التى تميز أعضاء المجتمع، والتى يقول عنها"انتـــونى اربلاستر"(*) "أنها الجوهر الميتافيزيقى والوجودى لليبرالية"[1]. فهوبز يعتقد – على عكس أرسطو – أن الإنسان ليس اجتماعياً بالطبيعة وإنما اضطر إلى التخلى عن حريته والدخول فى تعاقد لإنشاء المجتمع المدنى حرصاً منه على حياته وممتلكاته، أى أنه فعل ذلك "ليضمن لنفسه الأمن والطمأنينة. [2] لهـــذا يرى "هوبز" أن الفرد هو الأصل فيما قبل ظهـــور الدولـــة نتيجـــة "العقـــد الاجتماعى"(**)، بل إنَّ الملمح الرئيسى لهذا العقد "أنَّ المشتركين فيـــه هـــم الأفراد، وليست الجماعات من أى نوع"[3].

وقد جعل "هوبز" مسألة الدخول فى العقد بالنسبة للفرد مـــسألة شـــبه اضطرارية، لأنه ربط بين الحرية والعيش فى خطر وخوف، بل إنه قال "إنَّ الحرية والخوف هما نفس الشئ"[4] فالحرية عند "هوبز" هى "عـــدم وجـــود

(*) انتونى اربلاستر Arblaster: هو كاتب ومفكر سياسى، عمل كمحاضر فى السياسة فى جامعة شيفيلد منذ عام (1970 م)، عمل بالصحافة بجريدة " الهيرالد تريبيون". له العديد من المؤلفات السياسية من أهمها "قيام وإنهيار الليبرالية الغربية" وكتاب "تحيا الليبرالية".

(1) محمد محمود ربيع، الفكر السياسى الغربى، ص 400.

(2) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى ، ص 240.

(**)العقد الاجتماعى Social Contract: هو مصطلح يُعبرّ عن اتفاق عدد من الأفراد على تكوين "مجتمع" بناء على قاعدة الفائدة المشتركة وتجنب الأضرار، مقابل تسليم الفرد لإرادة الجماعة، وترجع جذور هذا المفهوم إلى "العهد القديم" ، وقد تناوله عدد من الفلاسفة سموا بفلاسفة العقد مثل: هوبز – لوك – روسو.

(3) المرجع السابق، ص 231.

(4) Hobbes (Thomas), Leviathan: “The Collected English Works Of Thomas Hobbes” edit: William Molesworth, Vol III, Routledge& Thoemmes Press, London, 1997, p: 197.

معارضة، والمعارضة إنما هى الإعاقة الخارجية للحركة"[1]. أى أن الحرية عند "هوبز" إنما تعنى أن يكون الفرد قادراً على أن يفعل ما يحلو له دون أن يمنعه أحد، وهو ما جعله يصور حالة الحرية قبل العقد بأنها فوضى حرب الجميع ضد الجميع.

لهذا فهوبز يرى أن السلطة الأولى فيما قبل العقد كانت للفرد على نفسه والتى يمنحها للحاكم المطلق وفقاً للعقد وذلك فى مقابل أن يضمن له الحاكم أن يعيش فى أمان داخل الدولة. من هنا نلاحظ أهمية الفرد فى فلسفة هوبز السياسية، فهو الأساس الأول للبناء الاجتماعى. وبهذه الفكرة يكون هوبز قد سبق الليبراليين فى القول بأن الفرد هو أساس المجتمع والغاية منه.

إلا أنَّ البعض بالرغم من ذلك يرى أن فردية هوبز لا تجعل منه ليبرالياً، فهو مناصر للحكم المطلق، كما أنه "لم يكن ليبرالى المزاج، لأن تخوفه من الفوضى فاق تعلقه بالحرية وطغى عليه"[2] مما جعله يفضل الأمن مع الحكم المطلق على الخوف مع الحرية.

2 - باروخ سبينوزا (1632 – 1677م)(*):

تأثر "سبينوزا" بفكرة العقد الاجتماعى التى كانت قد طرحت من معاصره "هوبز" إلا أنه على النقيض من "هوبز" قد رفض الشكل

---

(1) Ibid, P: 196.

(2) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الليبرالية، جـ2، ص 1157.

(*) باروخ سبينوزا Spinoza (1632 – 1677م): فيلسوف هولندى إسبانى الأصل من أسرة يهودية، اشتهر بفكرته عن أنَّ الله يكمن فى الطبيعة وهى الفكرة التى أدت إلى نبذه وطرده من الطائفة اليهودية. تأثر به العديد من الفلاسفة حتى أنَّ هيجل قال عنه: "إما أن تكون فيلسوفاً "سبينوزياً" أولا تكون فيلسوفاً على الإطلاق". أهم مؤلفاته السياسية"رسالة فى اللاهوت والسياسية" التى كتبها عام (1670م).

"المونارکی"(*) للحكم رفضاً تاماً، ودافع عن الحرية دفاعاً شديداً فى مختلف صورها، وهاجم الحكومات المستبدة التى تمنع مواطنيها من التفكير بحرية والتعبير عن أفكارهم تلك، "فالسلطة السياسية تكون أشد عنفاً إذا انكرت على الفرد حقه فى التفكير، وفى الدعوة لما يفكر فيه، وعلى العكس تكون معتدلة إذا سلمت له بهذه الحرية"[1].

كذلك فقد اختلف مع "هوبز" حول تصوره للحرية؛ فهى ليست مرادفاً للخوف وإنما هى "الغاية الحقيقية من قيام الدولة"[2]. لذلك فهو يستنكر أن تعمل الدولة على كبت الحريات لأنها بذلك تكون قد أفسدت الهدف الذى أنشئت من أجله. يقول "سبينوزا".

"إن أسوأ موقف توضع فيه الدولة هو الذى تبعث فيه إلى المنفى بالشرفاء من رعاياها وكأنهم مجرمون، لا لشئ إلا أنهم اعتنقوا آراء مخالفة لا يستطيعون إخفاءها"[3].

كذلك فقد رفض "سبينوزا" مسألة كبت الحريات بدعوة حفظ الأمن والاستقرار، فإتباع الحرية يمثل أهون الشرين؛ أى أنَّ الحرية رغم ما يظهر

(*) المونارکی Monarchy: هو نظام الحكم الذى يكون فيه الفرد الحاكم هو صاحب السلطة، والمونارکية هى أحد نظم الحكم المعروفة منذ القدم، حيث تحدث عنها "أفلاطون" وأرسطو " وغيرهما من الفلاسفة. وصورة الملك هى أفضل الصور المعبرة عن الحكم المونارکی، خاصة لو كانت تلك الملكية غير دستورية أو وراثية فقط.

(1) سبينوزا، رسالة فى اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفى، ط4، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1997، ص 445.

(2) المصدر السابق، ص 445.

(3) المصدر السابق، ص 450.

الحرية للفلاسفة وغيرهم لن يشكل خطراً على أمن واستقرار المجتمع والدولة.

وقد شدد "سبينوزا" على مسألة ربط الحرية بالعقل، فجعل حرية التفكير وإصدار الأحكام الفردية على كل الأمور هو أبرز معالم الحرية، فهو يرى أنه "مهما عظم الحق الذى تتمتع به السلطة العليا الحاكمة فى جميع المجالات، ومهما ساد الاعتراف بهاعلى أنها مفسرة للقانون والتقوى فإنها لاتستطيع منع الأفراد من إصدار أحكامهم فى كل شئ طبقاً لآرائهم الخاصة"[1].

من هنا يمكننا أن نقول إن "سبينوزا" بدفاعه الواضح عن الحرية، بل وجعلها الهدف الذى أنشأت من أجله الدولة، ورفضه وجود أى وصاية حكومية أو كنسية على الرؤية الأخلاقية للأفراد قد سد فراغاً فى الفكر الليبرالى، حيث صنع ما أصبح يُسمى بعد ذلك بالليبرالية الاجتماعية التى تدافع عن حرية الاعتقاد والرأى والتفكير والتعبير لكل فرد داخل الدولة. ويكون سبينوزا بذلك – إذا ما قارناه بهوبز – "أكثر قرباً للتراث الليبرالى"[2].

3- جون لوك (1632 – 1704م)[*]:

يعد "جون لوك" بما قدمه من فكر سياسى هو الأب الروحى لليبرالية، خاصة وأنَّ آراءه قد ظلت ذات صدى واسع بين المفكرين الليبراليين حتى

---

(1) سبينوزا، رسالة فى اللاهوت والسياسة، ص 445.

(2) Gray (John), “Liberalism”, P:10.

(*) جون لوك J. Locke(1632 – 1704م): فيلسوف إنجليزى شهير، يعد أحد فلاسفة العقد الاجتماعى. يُنظر له على أنه الأب الروحى للفكر الليبرالى الفردى، تأثرت الثورتان الأمريكية والفرنسية بأفكاره. أهم مؤلفاته السياسية" مقالان فى الحكومة المدنية".

اليوم، حيث "يعزو بعض الليبراليين فى القرن العشرين جـذورهم الفكريـة الحقيقية إلى آراء "لوك" التى حبذت دولة هامشية، ذات سلطة محدودة، تحمى حقوقاً غير محددة للفرد"(1).

وقد أسس "لوك" فكره السياسى متأثراً بأحداث "الثورة المجيدة"(*) والتى انتصر فيها البرلمانيون على الملك، "ويصح أن نعتبر فلسفة لـوك السياسية محاولة لتنظير موقف البرلمانيين وإعطائه بعداً فلسفياً، وجعـل علاقة المواطن بالسلطة علاقة تعاقدية"(2).

وقد حدد "لوك" الحقوق الطبيعية فى ثلاثة: الحياة والحرية والملكيـة، وجعل الغاية من العقد الاجتماعى هى حماية تلك الحقوق الفردية، وأنْ تكون الدولة هى المسؤولة عن ذلك. وقد توسع "لوك" فى الكلام عن مسألة الملكية الخاصة وجعلها الغرض الرئيسى من دخول الأفراد فى العقد الاجتمـاعى إذ يقول: "إن الغاية النهائية لأى فرد من دخوله فى المجتمع المدنى هى التمتـع بملكيته فى سلام وأمان"(3). ثم يعود ويؤكد على أن الفرد إنما يقبل أن ينصاع لحكومة ما فقط من أجل أن يضمن المحافظة على ممتلكاته، "فأعظم وأهـم

---

(1) محمد محمود ربيع، الفكر السياسى الغربى، ص: 288.

(*) الثورة المجيدة Glorious Revolution (1688م): قام بها البرلمـان الإنجليـزى ضد الملك جيمس الثانى والذى تم عزله وتنصيب ابنته وزوجها ملكين بـدلاً منـه. والذى مهد لإصدار البرلمان لإعلان الحقوق (1689 م) الذى حد من سلطة الملـك ووسع من سلطة البرلمان.

(2) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الليبرالية، جـ2، ص 1156.

(3) Locke (John), "Two Tratises of Government: The Works of John Locke", 12th Edit, Vol IV, J. Rivington & Others, London, 1824. P:416.

غاية من إتحاد الأفراد فى تعاقد واحد، ووضع أنفسهم تحت سلطة حكومة إنما هو المحافظة على ممتلكاتهم"(1).

ولعل إهتمام "لوك" بمسألة الملكية الخاصة دون سواه هو ما جعل الليبراليين بعد ذلك يحيطونه وفلسفته السياسية بقدر كبير من التقدير والإجلال، حيث إنهم "يرون فى كتابات لوك ما كان ينقص كتابات الكتاب الفرديين الأوائل، هو إدراكه الواضح بأن استقلال الفرد يتطلب ملكية خاصة محمية تحت سيادة القانون. وقد أصبح بعد "لوك" القول بأن المجتمع المدنى يتطلب انتشاراً واسعاً للملكية الفردية هو الفكرة الرئيسية للكتابات الليبرالية، وتلك الرؤية جسدت الإسهام الأعظم من لوك لليبرالية"(2).

كذلك قدم "لوك" مفهوماً مُنظماً للحرية، حيث اعترض على الرأى القائل بأن الحرية أن يفعل الإنسان ما يريد دون ضابط أو رادع. وقال مبيناً الفرق بين الحرية الطبيعية والحرية المدنية:" إن الحرية الطبيعية للفرد هو أن يكون متحرراً من أى سلطة عليا على وجه الأرض،أو إرادة أو سلطة تشريعية لأى فرد آخر، وإنما يكون خاضعاً فقط لقانون الطبيعة. أما حرية الفرد داخل المجتمع المدنى فهى ألا يكون خاضعاً لأى سلطة تشريعية سوى تلك التى تم وضعها بالتراضى بين الأفراد جميعاً، ولا يكون خاضعاً لسيطرة أى إرادة أو قيد قانونى سوى ذلك الذى تم سنه من قبل تلك السلطة التى حظيت بثقة الأفراد"(3).

أى أن الإنسان الحر يخضع فى كل من الحالتين لقانون ما سواء كان قانون الطبيعة أو القانون المدنى الذى تم وضعه بالاتفاق بين الأفراد داخل المجتمع.

---

(1) Ibid, P: 412..
(2) Gray (John), "Liberalism", P: 14.
(3) Locke (John), "The Works of John Locke", Vol II, p: 351.

كما قدم "لوك" فكرة فصل السلطات داخل الدولة لضمان عدم وجـود استبداد أو طغيان بمرور الوقت ، وهى الفكرة التـى طورهـا بعـد ذلـك "مونتسكيو"(*) فى كتابه "روح القوانين" كذلك فقد حدد "لوك" مهام الدولة فى حفظ الحقوق الثلاثة (الحياة – الحرية – الملكية) ورفض تدخل الدولـة فـى حياة الأفراد بأكثر مما يتطلبه دورها فى حفظ تلك الحقوق وهو ما ولد فـى الفكر الليبرالى مفهوم "دولة الحد الأدنى"(**) "فالحاجة للدولة حاجة عمليـة فقط، ولا يجوز أن توسع نطاق سلطتها خارج الحدود التى تفرضـها هـذه الضرورات العملية"[1].

كذلك فقد أيد "لوك" حق الشعب فى الثورة على الحاكم إذا ما أخل بشروط العقد الاجتماعى، ورفض نظرية "الحق الإلهى للملوك فى الحكـم"(***)، بـل ووضع كتابه "مقالتان فى الحكومة المدنية"للرد على ما جاء فى كتاب "روبـرت

(*) مونتسكيو Montesquieu (1689 – 1755م): فيلسوف وقانونى فرنـسى، كـان عضواً بالبرلمان، اشتهر بأنه صاحب نظرية فصل السلطات داخـل الدولـة إلـى: تشريعية وتنفيذية وقضائية، قدم رؤيته السياسية والقانونية فى كتابه "روح القـوانين" (1748م) الذى أضحى من أهم المصادر فى العلوم السياسية والقانونية.

(**)دولة الحد الأدنى Minimum State: مصطلح يشير إلى تحديد دور الدولـة فـى رعاية وحفظ حقوق الأفراد فيها دون التدخل بالتوجيه أو المنع أو الإشـراف علـى حياة هؤلاء الأفراد، انطلاقاً من مبدأ يرى أنه ليس من حق الدولة تخطـى دورهـا كوسيلة لغاية أعظم وهو الفرد نفسه.

(1) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الليبرالية، جـ2، ص 1157.

(***) الحق الإلهى للملوك فى الحكم "Divine Rights of Kings" هو مذهب سياسى دينى للسلطة الملكية المطلقة، يعطى السيادة للملوك من الله لا من الـشعب، ولـذلك لايُحاسَب الملوك على أفعالهم أمام الشعوب وإنما أمام من منحهم السلطة والـسيادة وهو الله فقط. ووفقاً لهذا المذهب يعد أى خروج على سـلطة الملـك هـو عمليـة عصيان لمشيئة الله.

فيلمر "(*) المسمى "الأبوة"**Patriarcha** من دفاع عن تلـك النظريـة، حيـث خصص المقالة الأولى من مؤلفه للرد على ما جاء بالكتاب والذى أعطـى فيـه "فيلمر" للملك حق حكم رعاياه حكماً استبدادياً[1].

والحقيقة أن "لوك" قد حظى بشهره واسعة بسبب أفكاره التـى لاقـت صدى واسعاً داخل وخارج انجلترا، ولعل السبب فى ذلك هو الفترة الهامـة التى خرجت فيها تلك الأفكار، "فامتياز"لـوك" عـن غيـره مـن الفلاسـفة الليبراليين يرجع إلى أنه نجح فى التعبير عن الأفكار المناسبة فـى الوقـت المناسب[2].

وقد امتد تأثير "لوك" ليس فقط إلى من جـاءوا بعـده مـن الفلاسـفة الليبراليين، بل إلى العديد من الشعوب التى ملّت اسـتبداد الحكـم الملكـى المطلق، فكانت ثورتا كل من الشعب الأمريكى والفرنسى(**) خير معبـر عن فكر "جون لوك" الليبرالى.

(*) روبرت فيلمر Sir. R. Filmer(1588 – 1653م): مفكر سياسى انجليزى، اشتهر بكتابه "الأبوة" الذى نُشر عام (1680 م) ودافع فيه عن حق الملوك الإلهى فى الحكم،= وهو ما جعل "لوك" يصدر كتابه للرد عيه عام (1690م).

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص: 266.

(2) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الليبرالية، جـ2، ص 1156.

(**) الثورة الأمريكية (1776م) قام بها الشعب الأمريكى ضد الاحتلال البريطانى على أثر أزمة تتعلق بفرض ضرائب من جانب الإحتلال، وقد تم إعلان الاسـتقال عـن بريطانيا يوم 4 يوليو عام 1776م.

الثورة الفرنسية (1789م): قام بها الشعب الفرنسى ضد نظام حكم الملك لويس السادس عشر والذى أوصل البلاد إلى حالة متدهورة على مـستوى الحريـات وعلى المستوى الاقتصادى، وقد عقدت الثورة محاكمات شعبية تسببت فى إعدام الكثيرين، وأعلنت الجمهورية الفرنسية رافعـة شـعار (الحريـة – الإخـاء – المساواة).

و – القرن الثامن عشر والليبرالية الاقتصادية.

شهد القرن الثامن عشر العديد من الأحداث السياسية الهامة، ويأتى على رأسها قيام كل من الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية. إلا أن هذا القرن قد شهد أيضاً ظهور الجانب الاقتصادى للنظرية الليبرالية الذى تشكل فى صورة مدرسة اقتصادية عاشت فى بريطانيا قرابة المائة عام تقريباً، والتى كان رائدها ومنظّرها الأول الاقتصادى الاسكتلندى "آدم سميث".

آدم سميث (1723 – 1790م) (*).

اتفق "آدم سميث" مع "هوبز" فى رؤيته عن الإنسان وأنه أنانى بطبيعته، وبنى على هذه الفكرة نظريته الاقتصادية التى تقوم على أنَّ كل فرد يسعى لتحقيق مصلحته الشخصية، وأنَّه فى سعى الأفراد نحو تحقيق مصالحهم الشخصية تلك تتحقق المصلحة العامة تلقائياً، ودون أى تدخل من الدولة. وهو ما أسماه "سميث" بنظام الحرية الطبيعية: "حيث ينطلق نظام الحرية الطبيعية البسيط بنفسه بصورة منسجمة ومتناغمة، فكل فرد – طالما لم ينتهك قانون العدالة – يكون حراً فى السعى وراء مصلحته الخاصة وفق طريقته الخاصة، مشاركاً بكل من رأسماله وصناعته فى منافسة مع باقى الأفراد"(1).

ووفقاً لهذا النظام ذاتى التسيير تكون الدولة خارج هذا الإطار، حيث يرى "آدم سميث" أنَّ دورها يقتصر على ثلاثة واجبات فقط:"الأول: واجب

(*) آدم سميث A. Smith (1723 – 1790م): فيلسوف وعالم اقتصاد اسكتلندى، أحد أبرز مؤسسى علم الاقتصاد الحديث، عمل استاذاً للفلسفة الأخلاقية بجامعة جلاسكو، واستمر يؤلف فى كتابه الشهير "ثروة الأمم" عشرسنين ليصنع بفكره الرأسمالى مدرسة فى علم الاقتصاد، تسمى بالمدرسة الكلاسيكية.

(1) Smith (Adam), "The Wealth of Nations", Everyman's Library, London, 1991, P: 620.

حماية المجتمع من أى عنف أو غزو خارجى من قبل المجتمعات الأخـــرى. والثانى: واجب حماية كل عضو فى المجتمع - قدر المستطاع - من أى ظلم أو اضطهاد يقع عليه من أى عضو آخر، أى واجب إقامـــه نظـــام صـــارم للعدالة. والثالث: واجب إقامة ورعاية المرافق العامة وبعـــض المؤســـسات العامة التى لا يشكل تواجدها مصلحة شخصية لأحد بعينه أو لعدد قليل مـــن الأفراد ، لأن العائد من ورائها سيكون أقل من تكاليف إنشائها بالنسبة للفـــرد أو للجماعة القليلة من الأفراد، على الرغم من أنها قد تكون عظيمـــة النفـــع والفائدة للمجتمع ككل"[1].

ومن هنا تصبح رؤية "سميث" بخصوص دور الدولة هى نفـــسها رؤيـــة "جون لوك" حين نطبقها على النظام الاقتصادى. وهو ما أصبح يُشار إليه بعبارة "دعه يعمل.. دعه يمر"[*] حيث الإقتصاد هو "جهاز ضخم كبير يـــسير بانتظـــام مضطرد لأنه يخضع لحكم قوانين ثابتة ... ولا يمكـــن للإنـــسان أن يخـــضعها لإرادته ويتحكم فيها بصورة مباشرة، ولهذا فليس هناك ســـبيل لإدارة النـــشاط الاقتصادى، وليس هناك سوى الإيمان بالحرية الاقتصادية الكاملة، أى عدم تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى"[2] بما يعنى أن يترك هذا الاقتصاد يـــسير نفـــسه بنفسه.

وقد بدأ "سميث" فكرته تلك عن الإقتصاد الحر فى كتابه "نظرية الميـــول الأخلاقية"[**] الذى نشره فى عام (1759م) ثم عاد وأبرزها وحسنها فى كتابه

(1) Ibid.

(*) "Laissez Fair.. Laissez Passer".

(2) عبد الرحمن يسرى، تطور الفكر الاقتصادى، الدار الجامعية، الإســـكندرية، 2001، ص: 182.

(**) The Theory of Moral Sentiments".

الأشهر "ثروة الأمم" (*) عام (1776م) والملامح الليبرالية فى تلك الفكرة إنما تظهر فى رؤيته "للمؤسسات الاجتماعية التى هى نتاج لتصرفات الأفراد، لكن دون قصد منهم أو تخطيط"[1] كما تظهر فى ربطه الجانب الاقتصادى بالجانب السياسى لليبرالية حيث يشير "إلى أن التغيرات فى النظام الإقتصادى تسير جنباً إلى جنب مع التغيرات فى البنية السياسية، لهذا فإن نظام حرية التجارة يجد نظيره الطبيعى فى النظام الدستورى؛ حيث تكون الحريات السياسية والمدنية مؤمنّة"[2].

من هنا تكون نظرية "آدم سميث" الاقتصادية هى المعبر العملى عن الرؤية الليبرالية، حيث الإلتزام بالحريات، والدفاع عن الملكية الفردية والمصلحة الشخصية، ومعارضة تدخل الدولة وقصر دورها على حفظ حقوق الأفراد والتأكد من عدالة المنافسة. وبهذا تكون النظرية الليبرالية الحديثة قد اكتملت نظرياً ولم يبق إلا أن تطبق على أرض الواقع، وهو ما حدث بالفعل وكان له مردود صادم خلال القرن التالى.

ز – القرن التاسع عشر وتطبيق الليبرالية:

بعد النجاح والقبول الذى حققته النظرية الليبرالية على المستوى النظرى والأيديولوجى أصبح من الضرورى تطبيقها على أرض الواقع، وهو ما حدث بالفعل منذ نهاية القرن الثامن عشر حتى أخذت وضعها بقوة خلال القرن التاسع عشر، خاصة فى انجلترا، فأوروبا فى القرن التاسع عشر وعلى وجه الخصوص انجلترا، يمكن إعتبارها النموذج التاريخى للحضارة الليبرالية"[3] وذلك من حيث قيام النظم الدستورية البرلمانية التى ترتكز على الإنتخاب

(*) العنوان الأصلى للكتاب هو:

"Inquiry Into The Nature And Causes of The Wealth of Nations".

(1) Gary (John), "Liberalism", P: 25.

(2) Ibid, P: 25.

(3) Ibid, P: 26.

الديمقراطى، ومشاركة الشعب، كذلك حرية التجارة والأخذ بنظام الاقتصاد الحر فيما يخص الجانب الإقتصادى، وحرية الرأى والنشر بالنسبة للجانب الاجتماعى.

كل ذلك دفع العديد من الكتاب إلى اعتبار "القرن التاسع عشر فى انجلترا العصر الذهبى لليبرالية على مستوى النظرية والتطبيق"[1].

إلا أنّه بعد مرور الربع الأول من القرن التاسع عشر بدأت تظهر سلبيات تطبيق الفكر الليبرالى الراديكالى[*]، حيث سادت أوروبا وانجلترا على وجه الخصوص حركات إعتصام عمالية سببها سوء المعاملة، وطول ساعات العمل، والظروف الصحية السيئة التى يعيشها العامل فى ظل النظام الرأسمالى الحر والمحمى من أى رقابة حكومية. ومن هنا بدأ يظهر على ساحة الفكر السياسى ما يسمى "بالليبرالية المعدلة أو المحدثة" والتى كانت ناتجة كرد فعل على ما ظهر من عيوب جراء تطبيق "الليبرالية الكلاسيكية"[**]."وهكذا كان على الليبرالية أن تجدد ثوبها حتى تستطيع البقاء"[2] وقد عبر عن هذا الفكر الليبرالى المعدل كل من: "الكسى دوتوكفيل" و"جون ستيورات ميل".

(1) Gray (John), “Liberalism”, P: 26.

(*) الراديكالية Radicalism: من Radical وتعنى الأصل أو الجذر، ويقصد بها عموماً الأصولية، وتشير فى الغالب إلى المذاهب والتيارات الفكرية والعقائدية المتشددة أو المتطرفة يميناً أو يساراً. وتستخدم للإشارة للتطرف بوجه عام.

(**) الليبرالية المعدلة أو المحدثة "Modern or Revisionist" وهى التى تم طرحها من قبل الفلاسفة الليبراليين كبديل لليبرالية الكلاسيكية"Classic"، حيث تختلف عن هذه الأخيرة فى أنها تسمح بتدخل الدولة بعض الشئ لضبط إيقاع الأسواق ونزاهة المنافسة، كما تعطى الدولة دوراً فى مسألة دعم الطبقات الأكثر فقراً وحماية الأقليات.

(2) محمد محمود ربيع، الفكر السياسى الغربى، ص 404.

1- الكسى دوتوكفيل (1805 - 1859م)(***):

فى كتابه الهام "الديمقراطية فى أمريكا" عبرّ "توكفيل" عـن مخـاوف ليبرالية تجاه ما يسمى باستبداد الأغلبية الديمقراطية على الحريات الفرديـة، فهو يرى أنَّ الخطر على الحرية يمكن أن يتحقق مـع الاسـتبداد والحكـم الديكتاتورى، كما يمكن أن يحدث استبداد آخر مع الديمقراطيات الشعبية"[1]. فما الذى يضمن عدم طغيان الأغلبية ومحاولتها اخـضاع الأقليـات باسـم الديمقراطية؟ يقول "دو توكفيل":

"فالأغلبية فى جملتها لا تعدو أن تكون فرداً كثيراً مـا تتعـارض آراؤه ومصالحه مع آراء شخص آخر ومصالحه، وذلك الشخص الآخر يسمونه أقلية. فإذا سلمنا بأن الرجل الذى يملك قوة مطلقة قد يسئ استخدامها فيظلم خـصومه، فما الذى يمنع الأغلبية من أن تكون معرضة لمثل هذا الخطأ؟ فالناس لا يغيرون أخلاقهم إذا ما أتحدوابعضهم مع بعض"[2].

ومن هنا حذر "دوتوكفيل" مما ينتظر الليبرالية فى المستقبل إذا ما بقت مسألة ديكتاتورية الأغلبية هذه قائمة، فالأغلبية "تمارس سلطة فعلية هائلة، وقـوة رأى لا تقل كثيراً عن هذه السلطة. وليس هناك عقبات تستطيع أن تعوق تقدمها أو تعطله، وبذلك تجبرها على أن تصغى إلى شكاوى أولئك الذين تسحقهم فى طريقها. وهذه

(***) الكسى دو توكفيل de Tocqueville(1805 – 1859م): مفكر سياسى وقاضـى فرنسى، قام برحلة لدراسة نظام السجون بالولايات المتحدة الأمريكية فجذبه النظـام الديمقراطى الأمريكى فألف كتابه الأشهر "الديمقراطية فى أمريكـا" فـى جـزئين (1835، 1840م) معلقاً فيه على هذا النظام وخلفيته الفكرية. كما له كتاب" النظـام القديم والثورة" والذى بدأ فى تأليفه بعد أن تقاعد عن العمل السياسى عام (1851م).

(1) حازم الببلاوى، عن الديقراطية الليبرالية، ص 11.

(2) الكسى دى توكفيل، الديمقراطية فى أمريكا، ترجمة: أمين مرسى قنديل، ط2، جـ1، دار كتابى ـ القاهرة، 1984، ص 256.

حالة مضرة فى ذاتها وخطرة على المستقبل"[1].

لذلك رأى "دوتوكفيل" أنه يجب صنع توازن ما لكبح جماع أى قوة اجتماعية قد تشكل تهديداً للحريات، وهو ما لا يتأتى إلا مع تدخل الدولة، "فالقوة الاجتماعية التى تتفوق على سائر القوى الأخرى يجب أن توضع دائماً فى موضع ما، والحرية تصبح فى خطر إن لم تجد تلك القوة أمامها أية عقبة تقوم فى طريقها، تتيح لها الوقت لتخفف من عنفها وبطشها"[2].

ولعل ما أثاره "دوتوكفيل من سلبيات فى النظام الديمقراطى الليبرالى الأمريكى، إنما كان يُعبّر عن خوفه الدفين من أن تتطور الليبرالية إلى ما هو أسوأ فى المستقبل، لهذا يُعتبر دوتوكفيل بنقده السابق قد "أعطى لليبرالية ما بعد الثورة الفرنسية صفاتها الخاصة التى تتمثل فى الفردية الشديدة، والتشاؤم العنيف تجاه مستقبل الحرية"[3].

وقد ساعد نقد "دوتوكفيل" للبناء الليبرالى الكلاسيكى على فتح الباب أمام عدد من الكتابات الليبرالية التى حاولت تعديل النظرية الليبرالية وتصحيح مسارها. ويأتى على رأس تلك الكتابات تلك التى سطرها "جون ستيورات ميل" الذى كان متأثراً بتوكفيل كثيراً.

2- جون ستيورات ميل (1806 -1873م)[*].

شهدت الليبرالية بدءاً من الربع الثانى من القرن التاسع عشر موجات

---

(1) الكسى دو توكفيل، الديمقراطية فى أمريكا، جـ1، ص: 253.

(2) المصدر السابق، ص: 257.

(3) Gray (John), “Liberalism”, P: 22.

(*) جون ستيورات ميل J.S. Mill (1806 – 1873م): ابن الفيلسوف جيمس ميل (1773 – 1836م) فيلسوف وبرلمانى بريطانى شهير، وأحد أبرز المدافعين عن الفكر الليبرالى فى القرن التاسع عشر، له العديد من المؤلفات السياسية الهامة منها: "عن الحرية"، "مبادئ الاقتصاد السياسى".

من التحديث و التعديل فى بنائها الفكرى، "الموجة الأولى لمحاولات التحديث وجدت تعبيراً عنها فى الفلسفة السياسية لجون ستيورات ميل بوجه خاص"[1].

ولعل بداية نقد "ميل" لليبرالية الكلاسيكية إنما كانت من خلال تعديله "لمذهب المنفعة"(★) الذى ارتكزت عليه الليبرالية والذى كان والده أحد مناصريه، حيث رأى "ميل" أن هذا المذهب "لم يكترث بما فيه الكفاية بحياة الإنسان، إذ لم يفرق بين الحياة الملائمة للحيوانات وبين تلك المناسبة للبشر"[2] ومن هنا حاول "ميل" أن يضيف إلى الجانب الكمى فى فكرتى المنفعة واللذة الجانب الكيفى حين تكون هناك لذة معنوية ومنفعة افتراضية يشعر بها الفرد حين يحقق لذه ومنفعة للآخرين، حيث مشاعر الفرد "تتحدد شيئاً فشيئاً مع الآخرين ... وتصبح مصلحة الآخرين بالنسبة له شيئاً عليه أن يهتم به بصورة طبيعية و ضرورية"[3].

ومن هنا أخذ "ميل" مذهب المنفعة إلى منطقة جديدة؛ حيث يكون هدف المذهب هو صنع ترابط بين الأفراد حين يرى كل شخص سعادته هو فى سعادة الآخرين من حوله "فميل" يقول:

"أولاً: يجب على القوانين والتنظيمات الاجتماعية أن تضع سعادة

---

(1) محمد محمود ربيع، الفكر السياسى الغربى، ص 456.

(*) مذهب المنفعة Utilitarianism: مذهب أخلاقى يقول إنّ القيمة الأخلاقية للفعل ترتبط بمدى أو مقدار نفعه، وقد اشتهر هذا المذهب بعبارة "أكبر فائدة لأكبر عدد من الناس" من أشهر من تكلموا عن النفعية "جيرمى بنتام" و"جون ستيورات ميل" الذى كان له كتاب بعنوان "النفعية" (1861م).

(2) محمد محمود ربيع، الفكر السياسى الغربى، ص: 453.

(3) جون ستيورات ميل، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام وميشيل ميتياس، مكتبة مدبولى، القاهرة، 1996، ص : 73.

(أو مصلحة) كل فرد إلى أقرب حد ممكن على حـد سـواء مـع مـصلحة الجميع، ثانياً: يجب على الثقافة والرأى العام، استعمال سلطتهما على كل فرد لإنشاء علاقة متينة فى عقل كل فرد بين سعادته الخاصة و سعادة الجميع"[1].

إن "ميل" يقدم لنا رؤية جديدة تماماً على الفكر الليبرالى الفردى، حيث لا يكون تفكير الفرد فى مصلحته هو فقط وسعادته بل ومـصلحة وسـعادة الآخرين أيضاً، وهو ما يخفف من جرعة الفردية المفرطـة فـى الليبراليـة الكلاسيكية.

كذلك فقد تابع "ميل" "دوتوكفيل" فى التحذير من مسألة استبداد الأغلبية، ودعا إلى وضع نظام، لتجنبها، وقال إنه قد "يحاول الشعب انـزال الـضيم بفصيل منه، لذلك ينبغى الإحتياط لدرء هذا الشر، كما نحتاط لدفع أى ضرب آخر من ضروب الظلم"[2] فالاستبداد ليس حكراً على الحاكم فقط بل قد يأتى من المجتمع نفسه وساعتها لن يكون هناك ما يمنعه. يقول "ميـل": "حينمـا يكون المجتمع نفسه هو الطاغية... لا يكفى حماية الفـرد مـن تـصرفات الحكام، بل يجب أيضاً حمايته من الشعور الـسائد والـرأى العـام، وميـل المجتمع إلى إكراه معارضيه فى الرأى على قبول معتقداته"[3].

كذلك تحدث "ميل" عن مسألة حدود تدخل الدولة فى حيـاة الأفـراد، وحاول أن يوازن بين الحرية والفردية من جانب وبـين دور الدولـة فـى الحفاظ على الحريات من أى تهديد ، فقال بوجـود حيـزين: الأول خـاص بالفرد والثانى عام، وقال إن حدود الدولة فى إطار الحيز العام فقط، وغيـر مسموح لها بالتعدى على الحيز الخاص للأفراد "فالإنسان غير مسؤول أمـام

---

(1) المصدر السابق، ص 56 بتصرف.

(2) جون ستيورات ميل، الحرية، ترجمة: طه السباعى، مكتبة الأسرة، القاهرة، 1996، ص: 9.

(3) جو ن ستيورات ميل، الحرية، ص: 10.

المجتمع عن شئ من تصرفاته إلا ما كان منهـا ذا مسـاس بـالغير، فأمـا التصرفات التى لا تخص غيره ولا تتعلق بغير شخصه فهـو فيهـا كامـل الحرية مطلق الإرادة، ذلك لأن الإنسان سلطان فى دائرة نفسه وأميـر حـر التصرف فى جسمه وعقله"[1].

كذلك حاول"ميل" أن يجد حلولاً ومقترحات لمشاكل الرأسـمالية مـن تراكم الثورة فى جانب، والفقر فى جانب آخر داخل المجتمـع، واقتـرح أن تشارك العمال صاحب رأس المال فى الملكية والأرباح كحل عـادل لهـذه المشكلة.

الخلاصة أن "مّيل" يعبر بفكره السياسى عن تيار إعـادة النظـر فـى الثوابت الليبرالية، حيث "وضع مفاهيم أكثر عدالة للتخلص مـن التـداعيات السلبية، والأزمة الخانقة التى أدى إليها تطبيق مفاهيم المذهب الفردى"[2].

وبوجه عام أصبحت فكرة تحديث الليبرالية مطروحة بقوة خلال العقود التالية من القرن التاسع عشر، وبدأت تتوارى المبادئ الأولى لليبرالية التـى وضعها "جون لوك" و"آدم سميث مفسحة المجال لليبرالية تؤمن بأهمية إعطاء الدولة فرصة التدخل لضبط ايقاع العمل على تطبيق الليبراليـة، "وبحلـول سبعينيات القرن التاسع عشر فى انجلترا أدرك بقلق أولئـك الـذين كـانوا متمسكين بالمبادئ الليبرالية الكلاسيكية أنَّ تيار التطور التاريخى قد أصـبح ضدهم"[3].

م- القرن العشرون والليبرالية الجديدة:

بعد أن عاشت الليبرالية فى أوروبا ما ينوف على المائه عام بوصـفها الأيديولوجيا الأكثر مثالية و نجاحاً، جاء القرن العشرون محمـلاً بكـوارث متتالية أخذت تقضى على الليبرالية، "فكارثة الحرب العالميـة الأولـى قـد

---

(1) المصدر السابق، ص 18.

(2) محمد محمود ربيع، الفكر السياسى الغربى ، ص 460.

(3) Gray (John), "Liberalism", P: 28.

حطمت العالم الليبرالى الذى دام لقرن كامل ما بين 1815 م وحتى 1914م"[1].

ثم كانت نتائج الحرب التى لم تكن أقل كارثية، وقد برزت فى صورة قيام "النظم الشمولية"[*] فى أوروبا وباقى العالم والتى اتخذت من الليبرالية عدوها الأول؛ ثم جاء إنهيار البورصة الأمريكية عام (1929م) ليقضى على الرأسمالية الأمريكية لمدة عقد كامل من الزمن وما كادت أوروبا تفيق مما أصابها من جراء الحرب العالمية الأولى، حتى جاءت كارثة الحرب العالمية الثانية، "وكان من الواضح أن الليبرالية الكلاسيكية إذا كانت قد تضررت جرّاء كارثة الحرب العالمية الأولى، فإنها قد قُضى عليها بسبب الحرب العالمية الثانية "[2] التى خلفت خسائر بشرية ومادية بل ومعنوية هائلة، كما نتج عنها أنهيار شبه كامل للتجارة على مستوى العالم، وإزدياد أعداد الفقراء والعاطلين والمرضى ومن يحتاجون الدعم، وأصبحت وقتها المبادئ الليبرالية القديمة غير مقبولة وغير نافعة.

1- فريدريك هايك (1899 - 1992م)[**]:

بنهاية الحرب العالمية الثانية ومع تفشى الروح المناهضة للفكر الليبرالى الكلاسيكى، ظن الكثيرون أن الليبرالية قد انتهت، حتى خرج "هايك"

---

(1) Gray (John), “Liberalism”, P: 32.

(*) النظم الشمولية Totalitarian Regimes: هى النظم التى تتسم بقدر هائل من المركزية ومن التحكم السلطوى فى كل أوجه الحياة فى المجتمع، ولا تسمح بوجود مؤسسات تتمتع ولو بقدر معقول من الإستقلالية، بحيث تصبح فى النهاية إدارة الدولة ككل فى يد القائم على النظام وحده.

(2) Ibid, p: 36.

(**) فريدريك هايك Hayek (1899 – 1992م) اقتصادى ومفكر سياسى نمساوى، دافع عن الليبرالية الكلاسيكية و والرأسمالية، حصل على جائزة نوبل فى الاقتصاد عام 1974م، يعد من أبرز كتاب الليبرالية الجديدة . من أهم مؤلفاته: "الطريق إلى العبودية" (1944م)"دستور الحرية" (1960م) – "دراسات فى الفلسفة والسياسية والاقتصاد" (1967م).

بكتابه الشهير" الطريق إلى العبودية" والذى شن فيه هجوماً عنيفاً على الأفكار الاشتراكية والشيوعية، ودعا إلى العودة إلى ليبرالية القرن التاسع عشر، وإلى المفاهيم الأولى للرأسمالية كما صاغها "آدم سميث" وإلى الحد من تدخل الدولة لصالح الشعب، وإلى الغاء الملكيات العامة وحماية الملكية الفردية. وقال: "إن المبدأ المرشد المنادى بأن سياسة الحرية الفردية هى السياسة التقدمية الوحيدة، حقاً مازال صحيحاً اليوم كما كان فى القرن التاسع عشر"(1).

وحين أدرك "هايك" أن عودة الليبرالية بمبادئها الكلاسيكية لن تتحقق إلا إذا فقدت المذاهب المناهضة لها مصداقيتها؛ فقد شن هجوماً عنيفاً فى كل كتبه على الإشتراكية وانصارها حتى أنَّ البعض يرى "أن هايك" سيتذكره الجميع بوصفه ناقداً للاشتراكية، لا فيلسوفاً لليبرالية"(2) وقد واصل "هايك" طريقه فى نقد الاشتراكية وأفكارها التى رأى أنها قد تسللت إلى داخل "الليبرالية المعدلة" والتى يرفضها هو. وقد صاغ هايك رؤيته الكاملة فى كتابه الهام "دستور الحرية" عام (1960م)(*) "وهو العمل الأعمق والأكثر تمييزاً عن الحرية فى القرن العشرين"(3).

غير أنَّ ما قدمه "هايك" من كتابات لم تلق التقدير الكافى إلا بدءاً من عقد الثمانينيات من القرن العشرين، حيث طُبقت أفكاره فى كل من انجلترا

---

(1) ف. أ. هايك ، الطريق إلى العبودية، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، دار الشروق، القاهرة ، 1994، ص 222.

(2) Gray (John), "Hayek on Liberty", 3rd edit, Routledge, London, New York, 1998, p: 146.

(*) "دستور الحرية"يعد من أبرز مؤلفات "هايك" وقد حاول فيه تقديم رؤية يربط فيها بين القيم الليبرالية و القانون، كما واصل فيه نقد الأشتراكية . للمزيد انظر:

Hayek (Friedrich A.)"The Constitution of Liberty, The University of Chicago Press, Chicago, 1978.

(3) Ibid, P: 40

وأمريكا خلال فترة حكم "مارجريت تاتشر" و "رونالد ريجان"(*) ووقتها فقط "أدرك أعداء الليبرالية كما أدرك أنصارها مدى ما حصلت عليه من أهمية سياسية حقيقية"(1).

2- جون رولز (1921 – 2002) وروبرت نوزيك (1938 – 2002م)(**) :

شهدت بداية عقد السبعينيات من القرن العشرين صحوة لليبرالية جديدة، فبعد أن بدأت كتابات "هايك" تلفت الانتباه إلى تيار جديد يعبر عن عودة الليبرالية الكلاسيكية، والذى أُطلق عليه تيار "الليبرالية الجديدة" بدأت الكتابات الليبرالية المناصرة أو المعترضة على هذا التيار تظهر فى الأفق. ولعل أهم تلك الكتابات كان "نظرية العدالة" عام (1971م) والذى كتبه "جون رولز" من

(*) مارجريت تاتشر M. Thatcher: ولدت عام (1925م) رئيسة وزراء بريطانيا بين عامى (1979 – 1990م) أول امرأة تتقلد هذا المنصب، رئيسة حزب المحافظين عام (1975م)، منحت لقب بارونة عام 1992 وهى عضو مجلس اللوردات الآن.
رونالد ريجان R. Reagan (1911 – 2004) الرئيس الأربعين للولايات المتحدة، حكم من 1981م، إلى 1989م، عمل بالتمثيل قبل أن يعمل بالسياسة من بداية الخمسينات. ناصر الليبرالية الكلاسيكية وطبقها وحارب الشيوعية فى عهده. أصيب بمرض "الزهايمر" قبل وفاته.

(1) Ibid, P: 40

(**) جون رولز Rawls (1921 – 2002م): أستاذ فلسفة السياسة السابق بجامعة هارفرد، اشتهر بكتابه عن العدالة الذى دافع فيه عن الليبرالية المعتدلة. له العديد من الدراسات الأخرى أهمها كتاب "الليبرالية السياسية" (1993م) الذى حاول أن يوضح فيه بعض النقاط التى تم نقدها فى كتابه "نظرية العدالة".
روبرت نوزيك Nozick (1938 – 2002م): أستاذ بجامعة هارفرد. اشتهر بكتابه "الفوضى والدولة واليوتوبيا" (1974م) الذى رد فيه على "رولز" ودافع بشدة عن الملكية الفردية ودولة الحد الأدنى كما جاءت فى تراث "جون لوك" له عدد من الكتابات الأخرى أهمها" التفسيرات الفلسفية "(1981م).

تلك الكتابات كان "نظرية العدالة" عام (1971م) والذى كتبه "جون رولز" من جامعة "هارفرد" الأمريكية: والذى أيد فيه الليبرالية المعتدلة فى مواجهة الليبرالية الكلاسيكية ونادى بأن "يبقى للعدالة والمساواة شأن هام بحيث لا يطغى عليهما التزامنا بالحرية، وهذه النزعة تسمح للدولة بأن تتدخل تدخلاً ملحوظاً لتحقيق هذه الغاية[1].

وقد دافع "رولز" عن نظام واحد نتفق جميعاً عليه مهما اختلفت توجهاتنا أو الأجيال التى ننتمى إليها، فهو يؤمن أنه يبقى فى النهاية شئ مشترك بيننا. يقول "رولز": "إن المنظور الأبدى ليس منظوراً خيالياً أو فوق البشر، إنما هو طريقة محددة للتفكير والإحساس يمكن لأى شخص عاقل أن يتبعها فى العالم، وبذلك يمكن للجميع – مهما اختلفت أجيالهم – أن يتحدوا فى مشروع واحد يضم كل الآراء الفردية فى مبادئ تنظيمية يقبلها كل شخص يعيش بينهم ويفسرها من وجهة نظره الخاصة"[2].

إن "رولز" يحاول هنا أن يجد فكراً وسطاً بين ليبرالية فردية تمزق المجتمع، وبين مذاهب جماعية تريد أن تجعل المجتمع كله نسخة واحدة لفكر واحد. ولعل ما يقدمه "رولز" هنا هو محاولة لإعادة إحياء أفكار كل من "هيجل" و"روسو"[*] اللذين أعطيا للدولة المكانة الأبرز فى فكرهما السياسى، وشجعاً

(1) الموسوعة الفلسفية العربية ، مادة الليبرالية، جـ2، ص: 1161.
(2) Rawls (John), "a Theory of Justice", Harvard University Press, New York, 1971, P: 587.
(*) دافع كل من "هيجل" و"روسو" عن الدولة ودورها وجعلا لها المكانة الأسمى فى فكرهما. فهيجل جعل واجب الفرد الأسمى أن يكون عضواً بالدولة، ولا معنى للفرد خارج نطاق الدولة. بينما رأى "روسو" فى الدولة الشكل المتجسد للإرادة العامة التى يرى أن فى طاعتها الحرية الحقيقة. للمزيد انظر:
حسن شحاته سعفان، أساطين الفكر السياسى والمدارس السياسية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959.

المشروعات القومية الجماعية التى يشارك فيها الشعب ككل.

وقد تلا كتاب "رولز" كتاب زميله "بهـارفرد" "روبـرت نوزيـك" عـام (1974م) بعنوان "الفوضى والدولة واليوتوبيا" والذى وجه فيـه نقـداً لنظريـة "رولز" عن العدالة "مشكلاً أقوى دفاع عن الدولة ذات الحد الأدنى من السلطة"[1] التى نادى بها "جون لوك".

تعقيـب:

نخلص مما سبق إلى أنَّ إجابة السؤال المتعلق بماهية الليبرالية؟ وكيف نشأت وتطورت حتى وصلت إلى صورتها المعاصرة اليوم؟ تـتلخص فـى النقاط التالية:

- الليبرالية هى منظومة من الأفكار والسياسات التى تـدافع عـن حريـة الإنسان وعن فرديته فى مواجهة المجتمع والدولة. وهى تظهر فى صور مختلفة (اقتصادية – سياسية – اجتماعية) وتسعى جميعاً إلى إطلاق يـد الفرد فى حياته الخاصة بشكل يجعله يقرر ما يناسبه ومالا يناسبه مـن الأمور.
- وتعود نشأة الفكر المدافع عن الحرية إلى زمن اليونـان قـديماً، حيـث تولدت فى تلك الفترة مجموعة من الأفكار التى تُعد ارهاصـات مبكـرة للفكر الليبرالى، خاصة فى زمن "بيركليس" حاكم أثينا والسياسى الشهير، كذلك كان من بين من دافعوا عن حرية الإنسان الطبيعية وعن فرديتـه الفلاسفة السوفسطائيون بما يُعد تفكيراً ليبرالياً فى زمن كان يُنظر فيـه للعبودية على أنها أمر طبيعى.
- كذلك فقد تجسدت الأفكار الليبرالية فى زمن الرومان فى منظومـة مـن القوانين القائمة على المساواة فى التطبيق على كل المواطنين وفى أفكار "رواقية" عبرت عن إرادة الفرد الحرة التى اعتبروها العلة الأصلية للفعل

(1) Gray (John); "Liberalism", P: 39.

الإنسانى.

- وقد مرت الليبرالية أو أفكارها الأولى بمرحلة خمول فى فترة العصور الوسطى، لما كان فى هذه الفترة من سيطرة سياسية وكنسية وإقطاعية جعلت من محاولة تطبيق الأفكار الليبرالية أمراً عسير المنال. غير أنَّ العصور الوسطى قد شهدت بدايات نهضة فكرية كان لها أثرها فى عودة الفكر السياسى الجاد، وعودة الأفكار الليبرالية.
- وقد منح فكر حركة الإصلاح الدينى الفردى دفعة للأفكار الليبرالية، حيث قضى بصورة كبيرة على سلطة الكنيسة المتعسفة، غير أنه رسخ لسلطة الحكام والنبلاء فى المقابل، فكان إسهامه ضعيف التأثير فى حقيقة الأمر، إلا أنه كان هاماً حينئذ؛ فقد فتح الباب لمزيد من الإسهامات الفكرية التى ظهرت فى القرن السابع عشر.
- يُعد القرن السابع عشر هو "قرن الليبرالية" بحق؛ حيث أسهم فى تلك الفترة فلاسفة مثل" توماس هوبز" بفرديته، و"باروخ سبينوزاً" بآرائه الثورية و"جون لوك"بأفكاره الليبرالية المنظمة؛ فى إظهار المذهب الليبرالى إلى النور كفكر منظم، وكأيدلوجيا ستكتسب شعبية سريعاً؛ حيث ظهرت فى تلك الفترة الأفكار الليبرالية الكلاسيكية عن الحرية والملكية الفردية ودولة الحد الأدنى، والثورة على الحاكم الفاسد وغيرها من الأفكار الليبرالية المعروفة، وقد أكمل "آدم سميث" فى القرن التالى (الثامن عشر) الفكر الليبرالى الكلاسيكى بنظريته الرأسمالية عن السوق الحرة وحرية التنافس وتطبيق مبدأ المصلحة الشخصية.
- وقد شهدت الليبرالية فى القرن التاسع عشر أول تطبيق عملى لها، وقد أدى هذا التطبيق إلى إبراز عيوب النظرية الليبرالية، مما حفز مفكرين مثل "الكسى دو توكفيل" و"جون ستيورات ميل" على العمل على إعادة صياغة بعض الأفكار الليبرالية تلافياً لتلك العيوب.

- مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين شهدت الليبرالية فترة عزوف عن مبادئها وإقبال على المبادئ الإشتراكية، خاصة مع وصول عدد من الأحزاب المناهضة لليبرالية إلى الحكم فى أوروبا، ووقوع كوارث عديدة (الانهيار الاقتصادى – الحربين العالميتين) مما خلف كثيراً من الفقراء الناقمين على الرأسمالية العالمية.
- فى الوقت الذى ظن فيه الجميع أن زمن الليبرالية قد انتهى بعد مائة عام أو أكثر من التطبيق فى أوروبا وأمريكا ظهر تيار "الليبرالية الجديدة" فى منتصف الأربعينيات بقوة، وظل يجاهد مفكرون من أمثال "فريدريك هايك" فى نقد الاشتراكية والدفاع عن المبادئ الكلاسيكية لليبرالية حتى أصبح لليبرالية تواجداً حقيقياً؛ وقد طُبق هذا الفكر من جديد فى كل من بريطانيا والولايات المتحدة خلال حقبة الثمانينيات؛ وقد نجم عن التباين الفكرى داخل الليبرالية نفسها بين من يؤيدون الليبرالية الكلاسيكية بأفكارها الجامحة عن دولة الحد الأدنى – والسوق الحرة – والفردية المتطرفة ، وبين من يؤيدون الليبرالية المعدّلة التى تطالب بإتاحة الفرصة للدولة كى تتدخل لحماية المنافسة ومحاربة الاحتكار ودعم الطبقات الفقيرة؛ قد خلّف ذلك تيارين ليبراليين بارزين عبر عنهما كل من "جون رولز" وزميله بجامعة هارفرد" روبرت نوزيك" حيث دافع الأول عن الليبرالية المعدّلة، بينما ناصر الثانى الليبرالية الكلاسيكية. مما أعطى دفعة للفكر الليبرالى وأظهر قدرته على التواجد والاستمرار على مستوى النظر والتطبيق على حد سواء.

لقد أثبتت الليبرالية كأيديولوجيا أنها قادرة على البقاء، فمنذ تطبيق الفكر الليبرالى فى القرن التاسع عشر وحتى اليوم عاشت الليبرالية مجموعة من الصراعات العنيفة والأزمات المهلكة، لكنها استطاعات أن تطور نفسها وتستمر، وما تزال الليبرالية تعيش صراعات جديدة كل يوم؛ فبعد انهيار الاتحاد السوفييتى، وسقوط الفكر الشيوعى على مستوى العالم، وتراجع

الاشتراكية أمام الليبرالية، واتجاه عدد كبير من دول العالم إلـــى الاقتـــصاد الرأسمالى، ظن بعض المفكرين الليبراليين أن مشاكل الليبرالية قد انتهـــت، وأصبح الطريق ممهداً لعالم ليبرالى التوجه، لكن هذا لم يحدث؛ فـــلا تـــزال الليبرالية تتلقى النقد الشديد(*) من كل اتجاه، خاصة مع تزايد أعداد الفقـــراء حول العالم، واتساع الهوة بين الدول النامية التى تزداد فقـــراً مـــع الأيـــام، والدول الغنية المتقدمة التى تزداد ثراءً هى الأخرى وذلك فى ظـــل النظـــام الرأسمالى الليبرالى.

غير أنَّ الأمل الذى يتمسك به كل ليبرالى لعـــودة شـــعبية الليبراليـــة ونجاحها فى تخطى كل صور الهجوم والانتقاد هو قيامها على أفكار تـــوقظ فى كل شخص نزعته الفردية نحو التفوق وطموحه الذاتى فى تحقيق الحرية الكاملة والثراء الفاحش، وهو ما يجعلها أيديولوجيا قابلة للتطبيق علـــى كـــل شخص فى أى مكان بالعالم.

(*) هناك العديد من الدراسات والكتابات التى تناولت بالنقد والتحليل، وأحياناً بالهجوم ، الأيديولوچيا الليبرالية فى مختلف جوانبها الاقتصادية وغير الاقتـــصادية . للمزيـــد أنظر: جون جراى، الفجر الكاذب، أوهام الرأسمالية العمالية، ترجمة: أحمـــد فـــؤاد بلبع، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، 2000.

أشرف، منصور، الليبرالية الجديدة: جذورها الفكرية وأبعادها الاقتـــصادية، مكتبـــة الأسرة، القاهرة، 2008.

الفصل الأول

المواطنة: تعريفها وركائزها الأساسية

تمهيـــــد.

أولاً - تعريف المواطنة:

أ - الأصل اللغوى لمصطلح المواطنة.

ب- المواطنة والجنسية والقومية.

ثانياً- الركائز الأساسية للمواطنة:

- الركيزة الأولى: الفردية:

أ - تعريف الفردية.

ب- الفردية تاريخياً.

ج- الفردية والمواطنة.

- الركيزة الثانية: المساواة:

أ - تعريف المساواة.

ب- المساواة تاريخياً.

ج- المساواة والمواطنة.

- الركيزة الثالثة: المشاركة:

أ - تعريف المشاركة.

ب- المشاركة تاريخياً.

ج- المشاركة والمواطنة.

تعقيـــــب.

المواطنة : تعريفها وركائزها الأساسية

تمهيـــد:

يمكن القول بأن أى دراسة لمفهوم المواطنة وما يتعلق بـــه مـــن أفكـــار سياسية أو آراء فلسفية تتطلب بالضرورة شرحاً أولياً لهذا المفهوم، حتى يمكننـــا أن نضع أيدينا على المعنى الحقيقى للمواطنة كأحد أهم المفاهيم الشائعة فى الفكر السياسى والفلسفى، خاصة وأنَّ مفهوم المواطنة يرتبط بشكل أساسى بالعديد من المفاهيم السياسية المتداولة فى الفكر المعاصر.

وسنحاول فى هذا الفصل الإجابة عن التساؤلات التالية:

ما معنى المواطنة؟ وما الفـــرق بينهـــا وبـــين مفهـــومى "الجنـــسية" و"القومية"؟ وما الركائز الأساسية التى يقوم عليها مفهوم المواطنة المعاصر؟

أولاً ـ تعريف المواطنة:

يعتبر مفهوم المواطنة واحداً من أهم المفاهيم المكونة للفكـــر الـــسياسى والاجتماعى المعاصر؛ حيث إنَّه يُعبّر – بصورة ما– عن تلك العلاقـــة التـــى تربط الفرد بالدولة من ناحية، والفرد وسائر المجتمع من ناحية أخرى ونظـــراً لطبيعة تلك العلاقة، وتعقيداتها الناتجة عن ربطها بـــين العناصـــر المختلفـــة المكونة للنظام السياسى والاجتماعى فى دولة ما؛ فإن تعريف المواطنة فى تلك الحالة يُعد أمراً غاية فى الصعوبة شأنه شأن معظم المـــصطلحات الـــسياسية والاجتماعية المتداولة فى الفكر السياسى المعاصر، "حيث إن مبـــدأ المواطنـــة كما استقر فى الفكر السياسى المعاصر هو مفهوم تاريخى شامل ومعقد له أبعاد عديدة ومتنوعة، منها ما هو مادى – قانونى، ومنها ما هو ثقافى – سلوكى ... كما يتأثر مفهوم المواطنة عبر العصور بالتطور السياسى والاجتماعى وبعقائد المجتمعات، وبقيم الحضارات والمتغيرات العالمية الكبرى، ومن هنا يـــصعب

وجود تعريف جامع مانع ثابت لمبدأ المواطنة"[1].

غير أنَّ تلك الصعوبة لا تمنع من محاولة البحث عن تعريف أقرب ما يكون إلى الدقة كى يتسنى لنا فهم المواطنة ودورها داخل المجتمع، وأهميتها فى الفكر السياسى والفلسفى والاجتماعى المعاصر. ولعل البحث فى الأصل اللغوى للمصطلح سيكون خير معين لألقاء الضوء علـى المقـصود بكلمـة "مواطنة" أو بكلمة "مواطن"مما يسهل عملية الوصول إلى التعريف الأكثر دقة وشمولاً للمواطنة من بين تلك التعريفات التى تذخر بها المعاجم والقـواميس السياسية المتوفرة لدينا.

(أ) الأصل اللغوى لمصطلح المواطنة:

سنحاول هنا الوصول للأصل اللغوى لمصطلح المواطنة عن طريـق شرح أصل الكلمة فى كل من اللغتين اللاتينية والعربية. وكذلك البحث عـن أصل كلمة "مواطن" تمهيداً للوصول إلى معنى "المواطنة" من حيث إنها تعبير عن الحالة التى يوصف فيها الفرد بأنه "مواطن".

(1) الأصل اللاتينى للمصطلح:

"إن مفهوم المواطنة – تاريخياً – مرتبط بالتطور الذى حدث لمفهـوم "دولة المدينة"[*] فى العالم القديم عند الأغريق وفى رومـاً"[2]لـذا فالأصـل اللاتينى لكلمة مواطن قد يوضح بصورة كبيرة المقصود بكلمة "مواطنة".

---

(1) على خليفة الكوارى، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، مركـز دراسـات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص 36-37.

(*) City-State: هو نظام الحكم الذى كان شائعاً فى العصور القديمـة خاصـة عنـد اليونان، وعند الرومان فترة الجمهورية، حيث تتكون الدولة من مدينة واحدة تحكـم نفسها مثل "أثينا" و"سبرطة" و"روما".

(2) Turner (Bryan S.) & Hamilton (P)editors, "Citizenship: Critical Concepts", Vol. I, Routledge, London And New York, 1994. P:210.

إن لفظة "Citizen" الإنجليزية، ولفظة Citoyen الفرنسية إشتُقاَ من الأصل اللاتينى "Civitas" الذى يشير إلى المواطن – ساكن المدينة عند اليونان والرومان قديماً. وفى القاموس السياسى"مواطن: يطلق على ساكن المدينة، وما يختص بالمدينة، وأهلية التمتع بالوجود فى أراضيها ومشاركته فى شؤونها، والمواطن ينظر له على إنه "مدنى" أى مقيم بالمدينة، ويتمتع بالحق المدنى والقيام بواجب المواطنة: الواجب السياسى و الدفاع.. الخ"[1].

أى أنَّ فكرة المواطنة فى بادئ الأمر كانت مرتبطة بشكل أساسى بمسألة الإقامة فلفظة Citizen الانجليزية كانت غير شائعة الاستخدام خلال فترة العصور الوسطى مثلما كانت لفظة Denizen والتى تعنى "الساكن" أو "القاطن" وهو الأمر نفسه فى اللغة الفرنسية حيث إنَّ "الأصل اللغوى يؤيد بشكل تام أنَّ المصطلح الفرنسى مواطن Citoyen مشتق من "المدينة"Cité، أى جماعة من المواطنين يتمتعون بحقوق محددة فى إطار مدينة معينة"[2] بل إنَّ عملية التفرقة بين من يحمل صفة المواطن ومن لا يحملها ترتكز – عندئذ– على محل إقامة الشخص، "فقد كان من الشائع إعتبار ساكنى المدينة مواطنين، بينما الغرباء ممن يقيمون خلف أسوار المدينة يعتبرون من الرعايا[3].

وعلى هذا الأساس السياسى وضعت "روما" قوانينها المنظمة لعملية إعطاء الحقوق بالنسبة للبلدان التى تنضم إلى حدود الإمبراطورية الرومانية، حيث "استخدم الرومان فى البداية المواطنة كوسيلة للتفرقة بين ساكنى مدينة

(1) رجب بودبوس، القاموس السياسى، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، سرت، الجماهيرية الليبية، 2003، ص 155.

(2) Turner, B. S &Hamilton, P, Op. Cit, P: 212.

(3) Ibid, P: 212.

"روما" وبين أولئك الذين هزمتهم روما فى الحرب واستولت علـــى بلـــدانهم وضمتها لأراضيها"[1].

كما أنه من الملاحظ أنَّ عدداً من المعاجم السياسية لا تـــزال تُعـــرّف المواطن بوصفه "ساكناً"أو "قاطناً" بمدينة ما. حيث يوصف المواطن "بالمقيم بشكل دائم، خاصة فى مدينة أو بلدة – فالمواطن تحوير للأصـــل الفرنـــسى **"Citeain"** والذى يعنى ساكن المدينة"[2] وكذلك يُعرفـــه أحـــد القـــواميس القانونية على أنه "شخص يسكن فى مدينة"[3] أو هو على وجه الدقة "الرجل الحر الساكن بالمدينة "[4].

نخلص من هذا التتبع اللغوى إلى أنَّ المصطلح "مواطن" إنما كان يشير بالأساس إلى ذلك الشخص الذى يسكن مدينة ما، وله فيها حقـــوق معروفة وغير متاحة لأولئك القادمين من مدن أخرى، كما أنـــه عليـــه إلتزامات تجاه مدينته، مثل إلتزامه بالدفاع عنها مثلاً. وعليه، يمكننا أن نحدد المواطنة هنا بأنها ترتبط بالإنتماء إلى مكان ما، والحصول علـــى حقوق محددة والوفاء بالتزامات مقررة، والتى على أساسها يُعـــد هـــذا الشخص عضواً كامل العضوية فى المدينة. أى أنَّ المواطن: عضو فى جماعة سياسية إقليمية تحوز حقوقاً؛ وتخضع لواجبات موحدة"[5] ولذلك فالمواطنة تعنى ضمنياً الحالة أو الوضع الذى يكـــون فيـــه الـــشخص

---

(1) The New Ency. Britannica, art: Citizenship, Vol 3, P:332.
(2) "Macmillan Contemporary Dictionary", art: Citizenship, edit: William D. Halsey, Macmillan, Publishing Co., New York, 1979, P: 182.
(3) "York Dictionary of Law" art: citizen, edit: P. H. Collin, 2nd(ed), York Press, York City, 1992, P:40.
(4) Turner, B. S & Hamilton, P., "Citizenship", Vol 1, P: 212.
(5) أوليفيه دو هاميل وإيف مينى، المعجم الدستورى، ترجمـــة: منـــصور القاضـــى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1996، ص 1153.

مواطناً، بما يتضمنه ذلك من حقوق، وواجبات، وإمتيازات"[1].

غير أنَّ هذا التعريف لا يعبر بدقة عن المعنى المعاصر للمواطنة؛ فالنظرية الحديثة والمعاصرة فى الفكر الفلسفى السياسى قد أكدت على بعض الجوانب الهامة لتحديد المقصود بدقة عند الكلام عن المواطن والمواطنة. منها مثلاً مسألة المساواة بين المواطنين فى الحقوق والواجبات" فالمواطن عضو فى دولة له فيها ما لأى شخص آخر من الحقوق والإمتيازات التى يكفلها دستورها، وتمنحها حكومتها، وعليه ما على أى شخص آخر من الواجبات التى يفرضها ذلك الدستور أو تحددها تلك الحكومة"[2].

كذلك مسألة المشاركة - بصورة ما - فى إدارة شؤون الدولة أو المدينة التى ينتمى إليها المواطن، حيث إنَّ ذلك يُعد حقاً من حقوقه (بل واجباً فى بعض الحالات).

ونظراً لصعوبة وضع تعريف جامع مانع للمواطنة كما سبق أن ذكرنا، فإن معظم المعاجم والموسوعات آثرت الاكتفاء بتحديد العناصر التى ترى فيها المُعبّر الأهم عن معنى المواطنة دون الدخول فى تفاصيل لا طائل من ورائها. فدائرة المعارف البريطانية - مثلاً - أشارت إلى المواطنة بوصفها "علاقة بين الفرد والدولة، حيث يدين بموجبها الفرد بالطاعة والولاء للدولة ومن ثم يحق له أن يتمتع بحمايتها"[3]. بينما هناك من قدم المواطنة بوصفها "حالة قانونية " حيث "تعطى المواطنة الأفراد حقوقاً فى النظام السياسى المنتمين إليه، على الأقل، كحق التواجد والمشاركة فى المنظومة السياسية

(1) "Macmillan Contemporary Dictionary", art: citizenship, P: 182.

(2) حارث سليمان الفاروقى، المعجم القانونى، دار النشر الليبية، طرابلس، 1962، ص249.

(3) The new Ency. Britannica, art: citizenship, Vol 3, P: 332.

للدولة، وذلك – غالباً – يكون عن طريق التصويت"[1]. بينما اختصرت موسوعة أخرى المواطنة فى أنها "المشاركة بالعضوية الكاملة فى دولة لها حدود إقليمية[2]، مما يعنى أن تحديد هوية المواطن الحاصل على هذه العضوية مسألة نسبية تحددها كل دولة بحسب أوضاعها، بينما حاول معجم المصطلحات السياسية أن يُعبّر بشكل فيه بعض التفصيل عن معنى المواطنة بقوله: "والواقع أن وضع المواطنة يضمن للشخص الحماية التى تمنحها له قوانين الدولة وتشريعاتها، ويؤدى المواطن واجبات معينة كدفع الضرائب، والخدمة فى صفوف الجيش كما أنه يتمتع ببعض الإمتيازات، كحق المشاركة فى حكم بلده، وعندما يكون المواطن خارج دولته فإنه يكون تحت رعاية البعثة الدبلوماسية والقنصلية الخاصة بالدولة التى ينتمى لها[3].

غير أنَّ إحدى موسوعات علم الاجتماع لم تكتفِ بوصف المواطنة بأنها مجموعة من الحقوق التى يحوزها الفرد، ومجموعة من الواجبات التى يلتزم بها، بل أوضحت أنَّ مصطلح المواطنة يشير "فى العصر الحديث – عادة – إلى المؤسسات والهيئات التى تنظم هذه الحقوق فى دولة الرفاهية"[4].

نخلص مما سبق إلى أنَّ المواطنة هى عبارة عن:

(1) علاقة قانونية بين الفرد من ناحية والدولة من ناحية أخرى، وتتضمن

---

(1) "The Routledge Dictionary of Politics", art: citizenship, edit: Robertson, D., 3rd (ed), Routledge, London & New York, 2004, P:65.

(2) ميشل مان، موسوعة العلوم الاجتماعية، مادة: المواطنة، ترجمة: عادل الهوارى وسعد مصلوح، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، 1994، ص:110.

(3) على الدين هلال وآخرون، معجم المصطلحات السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، 1994، ص:316.

(4) جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، مادة: مواطنة، ترجمة محمد محى الدين وآخرون، جـ2، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001، ص: 1411.

مجموعة من الحقوق والواجبات الإمتيازات.

(2) المكانة التى يحوزها الفرد بوصفه عضواً كامل العضوية فى مجتمع ما، وتتحقق عضويته الكاملة تلك عن طريق المشاركة فى هذا المجتمع.

(2) الأصل العربى للمصطلح:

من المفيد بعد الكلام عن الأصل اللاتينى لمصطلح "مواطنة" أن نذكر هنا الأصل العربى لهذا المصطلح. الذى هو ترجمة لكلمة **Citizenship** الإنجليزية، وكلمة **Citoyenneté** الفرنسية بمعنى "المواطنة"، وهى إشتقاق عن "الوطن". وفى لسان العرب "الوَطَنُ: المنزل تقيمُ فيه / وهو موطنُ الإنسان ومَحلُهُ..... ويقال: أَوْطَنَ فلانُ أرض كذا وكذا أى اتخذها محلاً ومسكناً يقيم فيها.. وأوطَنْتُ الأرضَ ووطَّنتُها توطيناً، واستوطنْتُها أى اتخذتُها وطناً"[1].

فالمواطن إذن هو ساكن الأرض التى اتخذها وطناً، وهو نفسه المعنى الذى كانت تشير إليه كلمة مواطن قديماً؛ حيث المواطن هو ساكن المدينة المنتمى إليها.

غير أنَّ تلك الترجمة لم تلق قبولاً عند البعض، من حيث إنها ابتعدت عن المعنى والمضمون الحقيقى للأصل اللفظى للمصطلح، وأن إختيار مصطلح "مواطنة" "لم ينطلق من المعنى التاريخى بقدر ما رضخ للسهولة والمقاربة المعاصرة"[2].

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة وَطَنَ (حرف الواو)، جـ6، دار المعارف، القاهرة، 1984، ص: 4868.

(2) هيثم مناع، المواطنة فى التاريخ العربى الإسلامى، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، 1997، ص:5.

بينما تبنى "برنارد لويس"(*) وجهة نظر مفادها أنه لا توجد كلمة فى اللغات العربية أو الفارسية أو التركية تفيد المعنى المقابل للفظة **citizen** الإنجليزية، وإنما تعنى كلمة "مواطن" "ابن البلد" فقط، و"سبب غياب كلمة مواطن فى اللغة العربية واللغات الأخرى قد يرجع إلى غياب فكرة المواطن كمشارك وفكرة المواطنة كعملية مشاركة"(1).

وهناك من اعترض على وجهة النظر تلك برغم من أنَّ بعض الباحثين العرب يتفقون معها(2) غير أنَّ اغلب الكتاب والباحثين العرب، قد قبلوا هذه الترجمة، واستخدموها فى مؤلفاتهم ومن هنا فإن الترجمة العربية لمصطلح **citizenship** "بالمواطنة" يمكن اعتبارها ترجمة صحيحة ومقبولة، حيث وجد فيها الباحثون والمفكرون العرب تأصيلاً للمفهوم وتقريباً له من ذهن الإنسان العربى، فضلاً عن ربطه بفكرة الوطنية ذات الأهمية المركزية فى العمل المشترك بين جميع المواطنين"(3).

(ب) المواطنة والجنسية والقومية(**):

إنَّ تعريف المواطنة يتطلب أيضاً توضيح الفرق بين المواطنة من

(*) برنارد لويس Bernard lewis (1916 -): أستاذ دراسات الشرق الأوسط بجامعة برنستون، وأحد أشهر مستشرقى القرن العشرين، اعتبره الدكتور "إدوارد سعيد" أحد أبرز الأمثلة على رؤية الإسلام من منظور ذاتى لا من دراسة موضوعية، له العديد من المؤلفات منها: "العرب فى التاريخ" (1950م)، " أزمة الإسلام: حرب مقدسة، وإرهاب غير مقدس" (2003).

(1) lewis, B, "Islam and liberal Democracy: A Historical Overview", Journal of Democracy, Vol7, N2, April, 1996, PP: 52-63.
نقلاً عن: على خليفة الكوارى، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص:55.

(2) على خليفة الكوارى، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص:56.

(3) المرجع السابق، ص: 34.

(**) Citizenship, Nationality, Nationalism.

ناحية وبين مصطلحى الجنسية و القومية من ناحية أخرى؛ حيث إنَّ قُـرب المعنى قد جعل بعض المفكرين والدارسين يتناول تلك المصطلحات على أنها تعبر عن شئ واحد، بل إن بعض الموسـوعات عنـد تعريفهـا لمـصطلح المواطنة كانت تقصد به المواطنة والجنسية دون تمييز[1]، كما أنَّ التقـارب بين مصطلحى الجنسية **Nationality** والقومية **Nationalism** قد عمّـق الخلط بينهما.

(1) المواطنة والجنسية:

الجنسية **Nationality** إشتقاق عن لفظ **Nation** (الأمـة)، والتـى تعنى شعب يقيم بإقليم محدد تحت نظام سياسى موحد، خاصة لو كان لهـذا الشعب أصل ثقافى وتاريخى وعرقى واحد[2]. وبهذا المعنى فكل من ينتمـى لهذه الأمة فهو منها؛ أى أنَّ الجنسية وفقاً لهذا التعريف هى "حالة الإنتماء إلى أمة معينة خاصة لو كان هذا الإنتماء عن طريق الميلاد"[3].

ولعل الترجمة العربية للفظة **Nationality** بالجنسية هى الأكثر دقة، حيث إنَّ الجِنسَ "هو الضَّربُ من كل شئ، وهو من الناس ومن الطير ومـن حدود النحو والعروض والأشياء جملة"[4]. والجنسية هى إشارة إلى انتمـاء شخص أو شئ إلى دولة معينة، وهو ما ذهبت إليه دائرة المعارف البريطانية سواء كان هذا الحاصل علـى الجنـسية "أفـراداً أو مؤسـسات أو سـفناً أو طائرات"[5]. إذن فالجنسية بهذا المعنى يمكن تلخيصها فى نقطتين:

---

(1) المرجع السابق، ص: 30 -31.

(2) "Macmillan Contemporary Dictionary", art: nation, P: 674.

(3) Ibid, P: 674.

(4) ابن منظور، لسان العرب، مادة: الجِنسُ (حرف الجيم)، جـ1، ص: 700.

(5) The New Ency. Britannica, art: Citizenship, Vol 3, P: 332.

الأولى: إنها رابط قانونى وسياسى يحدده قانون الدولة، ويوحّد الفـــرد بهذه الدولة.

الثانية: مفهوم يعبر عن ارتباط شخص معنوى بدولة معينة"[1].

ومما سبق يمكننا أن نقول إنَّ الفرق بين المواطنة والجنـسية فـــى أنَّ المواطنة تعبر عما هو أكثر من مجرد إنتماء قانونى. يقول "آلان تورين"[★].

"فالمواطنة ليست هى الجنسية، حتى ولو كانت بعض البلدان لا تميـز قانونياً بين هاتين الكلمتين؛ فالجنسية تدل على انتماء المرء إلى دولة قومية، فى حين أن المواطنة تمنح الحق فى الإشتراك فى تسيير المجتمـع تـسييراً مباشراً أو غير مباشر. فالجنسية تخلق تضامناً فـى أداء الواجبـات بينمـا المواطنة تمنح حقوقاً"[2].

أى أن الفرق بين المواطنة والجنسية يرتكز أساســاً فـى مـدى حـصول الشخص على العضوية الكاملة فى المجتمع عن طريـق المـشاركة فيـه بـأداء واجباته، وللحصول على حقوقه، والاستفادة من إمتيازاته، مما يجعل منه مواطنــاً حقاً، "فالمواطنة هى الإمتياز الأسمى للجنسية"[3].

ومن الناحية القانونية تعتبر الجنسية هى الخطوة الأولـى الـضرورية

---

(1) جيرار كورنو، معجم المصطلحات القانونية، ترجمة: منصور القاضـى، المؤسـسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1998، ص: 373.

(★) آلان تورين Alain Touraine (1925 -): عالم اجتماع فرنسى، إهتم بدراسـة الحركات الإجتماعية اشتهر بانه صاحب مصطلح "المجتمع ما بعد الصناعى post - Industrial. له أكثر من عشرين مؤلفاً، لم يترجم منها إلى الإنجليزية سوى نصفها فقط، بعض مؤلفاته ترجمت إلى العربية ومن أهم مؤلفاته عن المساواة: "هل تستطيع أن نعيش سوياً؟ المساواة والاختلافات" (2000م)، وكتابه "عالم النساء" (2006م).

(2) آلان تورين، ما هى الديمقراطية: حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ترجمة: حـسن قبيسى، ط2، دار الساقى، بيروت، 2001، ص:95.

(3) The New Ency. Britannica, Op. Cit, P: 332.



للمواطنة، أو هى الحالة التى "يكون الشخص فيها مواطنـــاً فـــى دولـــة"[1]. فالمواطنة تتطلب أولاً الحصول على الجنسية كى يتسنى لحاملها أن يمارس حقوقه، ويؤدى واجباته، لكنَّ الجنسية لا توفر دائماً المواطنة للأفراد، حيـــث يُحرم الشخص من مواطنته الكاملة إما بإمتناعه عن ممارسة حقوقـــه وأداء واجباته، والاستفادة من امتيازاته من تلقاء نفسه، أو تمنعـــه القـــوانين التـــى يخضع لها فى حالات محددة (كأن يحرم من الترشح لمنصب معين لو كـــان حاصلاً على الجنسية بينما والداه يحملان جنسية أخرى مـــثلاً). وخلاصـــة القول إنَّ كل مواطن يكون حاصلاً على الجنسية، وليس كـــل مـــن يحمـــل الجنسية يمكن وصفه بالمواطن. "فالمواطن لا يكـــون كـــذلك إلا إذا أصـــبح عضواً كاملاً فى المجتمع له حق المشاركة فى العملية السياسية"[2].

(2) المواطنة والقومية:

إذا ما انتقلنا إلى مصطلح "القومية" الذى قد يختلط فـــى معنـــاه مـــع مصطلح المواطنة نجد أنه يقترب لفظاً من مصطلح الجنسية ســـابق الـــذكر، وحتى يتسنى لنا إدراك الفرق بين المواطنة والقومية ينبغى أولاً أن نعـــرف سبب الخلط بين المصطلحين. إن الظهور الأول لمفهوم المواطنة كان متزامناً مع ظهور نموذج "دولة المدينة" عند اليونان، حيث ارتبط المفهوم بـــالأرض والمكان ومن يعيشون عليه. كذلك كان ظهور نفس المفهوم من جديـــد بعـــد فترة العصور الوسطى مواكباً لظهور ما عُرف بعد ذلك "بالدولة القومية" أى تلك التى يكون لها نفس الحدود، وتسكنها أمة واحدة لها فى الأغلـــب لغـــة واحدة، وعقيدة واحدة، وتاريخ مشترك. لذا فقد ارتبط – فى تلـــك الحالـــة – مفهوم المواطنة بمفهوم القومية بمعناها البسيط، وهو "الشعور بفخر عظـــيم

(1) Collin, P.H, "York Dictionary of Law", art: Nationality, P: 157.
(2) Routledge Ency. Of philosophy, Art: Citizenship, vol II, P: 362.

سببه انتماء المواطن لبلد معين"[1]. لذا يمكننا أن نقول إنه إذا كانت المواطنة علاقة قانونية بين الفرد والدولة، وتعبر عن مكانة تجعل من المواطن عضواً كامل العضوية فى المجتمع، فإن القومية هى تلك المشاعر التى يحملها المواطن فى داخله تجاه البلد الذى ينتمى إليه، ويحمل جنسيته ويعد من مواطنيه.

فالقومية هى "إخلاصُ – يكون شديداً فى العادة أو متعصباً – تجاه بلد الشخص، ومصالحه وتراثه، ورفاهيته، وتقاليده"[2]. ولعل الرابط هنا بين مصطلحى "المواطنة" و"القومية" يتمثل فى أنهما يعبران – ضمناً أو صراحتاً – عن الإنتماء إلى بلد ما والاهتمام بمصالحه والاستعداد للدفاع عنه، والعمل على رفاهيته. غير أنَّ القومية كمصطلح سياسى أصبح له استخدام جديد – خاصة خلال القرن العشرين – وهو التعبير عن روح التحرر من الإحتلال، وإنشاء الدولة القومية التى تجمع أمة واحدة، وتحكم نفسها بنفسها، أو ما يسمى "الرغبة أو الحركة من أجل الاستقلال الوطنى"[3].

كذلك تعد مسألة "الولاء" **Allegiance** من المسائل التى تربط المواطنة بالقومية، حيث إنَّ المنتمى إلى أمة معينة يدين بالولاء إلى تلك الأمة التى تعبر عن لغته ودينه و ثقافته فى الغالب، لهذا تعتبر العديد من البلدان مسألة الولاء من المسائل الأساسية للتعبير عن المواطنة "ففى قانون الولايات المتحدة الأمريكية – مثلاً – كل فرد فى الدولة يدين لها بالولاء بموجب دستورها وقوانينها، أو دستور أيه ولاية فيها وقوانينها... يُعد من مواطنيها"[4]. فالولاء هنا شرط من شروط المواطنة، وهو بدوره من الأسس

(1) Collin, p.H, York Dictionary of Law, P: 158.
(2) "Macmillan Contemporary Dictionary", art: Nationalism, P: 674.
(3) Ibid, P: 674.
(4) حارث سليمان الفاروقى، المعجم القانونى، ص:249.

التى تتبنى عليها الروح القومية.

أما عن الفرق بين الجنسية والقومية فهو واضح للغاية؛ فالأولى تعبر عن رابطة قانونية بينما الثانية تعبر عن رابطة روحية.

ثانياً ـ الركائز الأساسية للمواطنة:

إذا ما نظرنا إلى مفهوم المواطنة كما هو مُقدَم فى الأيديولوجيا الليبرالية سنجد انه ينبنى على أسس وركائز هامة يمكن تلخيصها فى ثلاث ركائز: الفردية، والمساواة، والمشاركة؛ حيث إن غياب أى من تلك المفاهيم أو الركائز يجعل مفهوم المواطنة غير مكتمل، أو ربما غير موجود بالمرة طبقاً للرؤية الليبرالية للمفهوم.

وسنعمل هنا على شرح ودراسة المفاهيم الثلاثة كى يتسنى لنا الإجابة عن التساؤل التالى: ما الركائز الأساسية للمواطنة؟ وما العلاقة بينهن وبين التوجه الليبرالى فى صياغة مفهوم المواطنة المعاصر وأهدافه؟

الركيزة الأولى: الفردية **Individualism**

تعد الفردية(*). من أشهر المفاهيم المتداولة فى الحقبة الحديثة "بل ربما لم نجد فكرة يألفها الفكر الحديث أكثر من فكرة الفردية فاهتمامه بها بعيد المدى"[1]؛ بل إنَّ أهمية الفردية تتعاظم هنا؛ حيث إنها ركيزة أساسية يقوم عليها المفهوم المعاصر للمواطنة؛ فالمواطن فى الفكر الليبرالى هو "فرد" قبل أن يكون مواطناً. كما أنَّ الكلام عن الفردية أو المواطنة يكون – عادةً – مرتبطاً بالكلام عن علاقة كل منهما بالآخر، وذلك لأن الحقوق التى تنادى بها الأيديولوجيا الليبرالية – ومنها حقوق المواطنة – تبدأ دائماً من الفرد وتنتهى إليه.

(*) يترجم هذا المصطلح أحياناً بالفردانية.

(1) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الفردية، جـ2، ص: 930.

أ – تعريف الفردية:

إن محاولة تعريف الفردية تجعلنا نواجه نفس العقبة السابقة، وهى صعوبة الوصول إلى تعريف جامع مانع لمعناها. إذ "ليس من السهل، إن لم يكن أمراً مستحيلاً، إعطاء تعريف صحيح ومُرْضٍ لتلك الكلمة. إن قصارى ما يستطيع الباحث أن يفعله فى مثل هذه الحالة هو كشف ما يمكن إعتباره لب المعنى، إضافة إلى الاستعمالات المتشعبة للفردية"[1]. ونظراً لتلك الصعوبة فى إعطاء التعريف الموجز للفردية فسنحاول هنا أن نتتبع النقاط الرئيسة التى تعبر عن الفردية ومضمونها الجوهرى، كى تساعدنا بعد ذلك على فهم علاقتها بالمواطنة.

الفردية **Individualism** من الفرد **Individual**. "والفردية بمعناها العام، تطلق على كل نظرية أو على كل إتجاه يرى فى "الفرد" أو فى "الفردى" أكثر صور الواقع جوهرية، أو أسمى درجات القيمة"[2]؛ أما من الناحية السياسية فالفردية تهتم بجعل الفرد غاية فى ذاته، وهى تعبر عن "اتجاه يهدف إلى تطوير حقوق الفرد ومسؤولياته، ونظرية تدعى أن قيمة الفرد أعلى من قيمة المؤسسات المحيطة به؛ لأن الفرد هو الغاية التى من أجلها وجدت الدولة"[3].

ولعل دائرة المعارف البريطانية قد ألقت الضوء على جانب من الفردية الذى استُخدم بعد ذلك فى تطوير النظرية الرأسمالية وهو يتعلق بالطبيعة الإنسانية. حيث تقول: "والنظرية الفردية فى الطبيعة الإنسانية تعتقد أن مصالح الفرد العادى البالغ سوف تكون مؤمنة بشكل أفضل عندما يُمنح حريته ومسؤوليته كاملة فى اختيار أهدافه ووسائله التى تحققها، والتصرف بما يلائمها. وهذا الاعتقاد جاء من اقتناع بأن كل فرد هو أفضل حكَم فيما

(1) غسان فنيانس، مادة: الفردية، الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الفردية، جـ2، ص: 930.

(2) المرجع السابق، ص: 931.

(3) المرجع السابق، ص: 931.

يتعلق بمصالحه الخاصة"[1].

وبناء على هذا الرأى ظهر الفكر الإقتصادى المدافع عن الملكية الخاصة ورفض تدخل الدولة فى شؤون الأفراد، فالفردية بهذا المعنى "تجسد سلبياً الاتجاه المضاد للسلطة، ولكل أشكال السيطرة أو التحكم فى الأفراد"[2]. ولذلك تعتبر الفردية بتعريف أوجز: "مذهب من يرى أنّ غاية المجتمع رعاية مصلحة الفرد والسماح له بتدبير شؤونه بنفسه"[3].

بقى أن نقول إن الليبرالية حين شاعت كأيديولوجيا تنادى بالحرية، فإن الفئة التى استهدفتها أولاً هم الأفراد بوصفهم اللبنة الأولى للمجتمع، "ولأن المجتمع ليس غاية أسمى من الأفراد. فالمثل الأعلى للسياسة الصحيحة تحرير الفرد، وتنمية نشاطه الذاتى وإرجاع وظائف الدولة إلى عدد محدود"[4]. أو كما يقولون: النظر إلى الدولة على أنها شرٌ لابد منه.

ب - الفردية تاريخياً:

إن أول ظهور لمصطلح الفردية كان فى القرن التاسع عشر على يد المفكر والباحث الفرنسى "الكسى دو توكفيل" فى كتابه "الديمقراطية فى أمريكا" الذى ألفه بعد فترة قضاها فى الولايات المتحدة الأمريكية حيث كان يبحث هناك نظام السجون. وقد وصف "دو توكفيل" "الفردية" بأنها نوع من الأنانية، غير أنه قد فرق بينها وبين الأنانية من حيث إنّ "الانانية حب المرء نفسه حباً عارماً مسرفاً، يجعل صاحبه يربط كل شئ بذاته هو، ويؤثرها على كل شئ فى الوجود، أما الفردية فعاطفة ناضجة هادئة تجعل كل عضو من أعضاء الجماعة ميالاً إلى الإنفصال عن جملة بنى جنسه، فينتبذهم هو وأسرته وأصدقاؤه، ثم بعد أن يُكَون لنفسه مجتمعاً صغيراً خاصاً، إذا به يدع

(1) The New Ency. Britannica, Art: Individualism, vol6, P: 295.
(2) Ibid, P: 295.

(3) الموسوعة الفلسفية العربية، مرجع سابق، ص: 931.

(4) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

المجتمع الكبير وشأنه راضياً مختاراً"[1].

وقد عبّر "دو توكفيل" عن رفضه للفردية وتخوفه منهـا مـن كونهـا "أنانية" كامنة، فهى فى رأيه "تنشأ عن حكم خاطئ... فهى ترجع إلى نقصان فى العقل بقدر ما ترجع إلى انحراف أو مرض فى القلب... وينتهـى بهـا الأمر إلى أن تندمج فى الأنانية ذاتها"[2].

غير أنَّ البداية الحقيقية للفردية كانت قبل ظهور المصطلح بكثير، والأرجح أنها كانت فى "أثينا" تحت حكم الإغريق، حيث ظهرت الفرديـة فـى سـلوكيات الشعب الأثينى وفى خطب السياسى المشهور "بيركليس" حيث نمت الفردية وسـط أجواء ديمقراطية الطابع. ولعل ظهور الفردية فى بلاد اليونان بالتحديـد يرجـع للفلسفة اليونانية التى اهتمت بالبحث فى الإنسان وأخلاقـه وسـعادته وعقلـه[*]؛ فالإغريق كانوا مخترعين للفردية بصورة ما، وفى عالم يسوده الرق، والخرافات الشرقية، كانوا من أوائل من دافعوا عن القيمة الشخصية للمواطن المتعلم الـذكى، كانوا من أوائل من فكروا فى أنَّ المرء بحواسه وعواطفه وذهنه هو سيد العـالم، وأنَّ الدنيا قوقعته التى يستطيع أن يفتحها ويكشف أسرارها بالذكاء والشجاعة، وأن عقل الفرد يقابل قوى الطبيعة، وأن كل إنسان يستطيع أن يشعر وأن يفكر.. هـو ملكٌ حقاً[3].

والفردية اليونانية كان لها طابعها الخاص؛ فلم تكن تعنـى أن ينعـزل الفرد عن باقى المجتمع، أو أن يبحث عن مصلحته، بل كانت بالأحرى تعنى

---

(1) الكسى دو توكفيل، الديمقراطية فى أمريكا، جـ2، ص: 109.

(2) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(*) ظلت الفلسفة اليونانية تركز اهتمامها على النظر فى الطبيعة. والموجودات، وتهـتم أكثر بنشأة العالم ومكوناته الأساسية حتى جاء "سقراط" (469 – 399ق.م) وركـز اهتمامه بالنظر إلى الإنسان وسعادته

(3) كلايف بل، المدنية، ترجمة محمود محمود، مكتبة الأنجلـو المـصرية، القـاهرة، (د.ت)، ص: 85.

أن كل فرد له حقوق، وعليه التزامات فى مجتمعه، "وبينما نرى الفكر الحديث يبدأ بحقوق الفرد، وينظر إلى الدولة على أساس أنها تقوم لتحقيق الظروف التى تمكنه من النهوض، نرى الفكر اليونانى يبدأ بحق الدولة فى أن يكون لها وجود من الحكم الذاتى والكفاية الذاتية، ثم ينظر إلى الفرد على أساس أنه يوجد لتنمية هذا الوجود"(1). لذلك نرى أنَّ فردية الأغريق لم تكن فردية جامحة، بل فردية معتدلة تعطى الفرد قيمته وتقدر دوره فى المجتمع؛ لكنها أيضاً تهتم بالدولة وتراها نتاج عمل الأفراد. ففى الوقت الذى دافعت "أثينا" عن الملكية الفردية فيه "كانت الدولة لا تزال تشرف على الأملاك الخاصة، وتحتفظ لنفسها بنصيب فى الغابات والمحاجر والمناجم"(2). ولعل "بيركليس" حين دافع عن الفردية فى خطابه الشهير الذى أبّن فيه شهداء "أثينا" فى الحرب إنما كان يدافع عن معنى أن يقوم الفرد بدوره فى مجتمعه بالمشاركة فى نهوض دولته. يعلّق "إرنست باركر(*)" على شعور اليونان بقيمة الفرد: "وقد اتخذ صورة عملية على هيئة مفهوم عملى لحقوق المواطن الحر فى مجتمع يتمتع بالاستقلال، وهو مفهوم يعتبر جوهراً أساسياً فى فكر المدينة اليونانية المستقلة"(3). ولعل الديمقراطية الأثينية هى الدليل الأوضح على فردية اليونان، حيث إنَ الديمقراطية هى من أكثر النظم السياسية التى

---

(1) إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس اسكندر، جـ1، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1966. ص:56.

(2) المرجع السابق، جـ2، ص:57.

(*) إرنست باركر (1874 – 1960م): من أشهر أساتذة العلوم السياسية ببريطانيا، عمل كرئيس لكلية لندن الملكية (1920 – 1927م)، وأستاذ العلوم السياسية بجامعة كامبريدج (1928م)؛ حصل على لقب فارس عام 1944م. من أشهر مؤلفاته: كتاب "الحروب الصليبية" وكتاب "النظرية السياسية عند اليونان"

(3) المرجع السابق، جـ1، ص:13.

تهتم – بل وتقوم – على مشاركة الأفراد." ومع أن الديمقراطية الأثينية كانت قصيرة الأجل، إلا أنها كانت فردية، حتى أنَّ فرديتها كانت أفضل من المفهوم الأفلاطونى عن الدولة."(1) حيث اهتم "افلاطون"(*) أكثر بالمجتمع والدولة، ورفض فكرة الملكية الخاصة، كما رفض فكرة الأسرة، بل إنه كان "يبدأ "الجمهورية" وفى ذهنه فكرة محاربة الرأى الزائف عن أنَّ الذات الإنسانية وحدة منعزلة لا تهتم إلا بارضاء نفسها، كما كان يهدف ... أن يقيم مكانه أنَّ الذات جزء من نظام".(2)

حيث إنَّ دور المواطنين هو أداء الأعمال المخصصة لكل منهم من أجل خير المجتمع ككل، وقد عبر عن رفضه للديمقراطية بقوله إنها "تعنى وجود عدد من الدول داخل الدولة الواحدة بقدر ما فى هذه الدولة من أفراد."(3) لهذا فقد رفض "أفلاطون" الفردية فى "الجمهورية" بوصفها حباً للذات قد يدفع الإنسان إلى أنْ يطغى على غيره، وقدّم فكرته عن طبيعة الفرد ودوره فى المجتمع بوصفه جزءاً من نظام أكبر. وهو الموقف الذى انتقده "باركر" قائلاً: "وينبغى علينا قبل كل شئ أن نعرف أنفسنا كأفراد مستقلين حتى نستطيع بعد ذلك أن نرتفع إلى ما هو أعلى من هذه المعرفة، وأن نعرف أنفسنا كجزء من نظام

---

(1) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الفردية، جـ2، ص: 932.

(*) أفلاطون (427 – 347ق.م): أحد أكبر فلاسفة اليونان، أشتهرت فلسفته بأنها مثالية كان يكتب مؤلفاته فى صورة محاورات، أشهر مؤلفاته السياسية هى "الجمهورية" حيث شرح فيها رؤيته عن المدينة المثالية فى نظره.

(2) إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، جـ2، ص: 60.

وانظر مسألة رفض أفلاطون للفردية ورؤيته عن اشتراك الكل فى تحقيق الغايات بتقسيم العمل فى: أفلاطون، محاورة الجمهورية: المحاورات الكاملة، ترجمة: شوقى تمراز، جـ 1، الأهلية للنشر، بيروت، 1994، ص: 86 – 126.

(3) المرجع السابق، ص: 140.

أكبر وأكثر اتساعاً، نخدم غرضاً أفسح مدى. هذه القدرة على معرفة أنفسنا كأفراد مستقلين هى التى يهدمها "أفلاطون" عندما يلغى الملكية والأسرة لأن هذين النظامين هما الأسس التى يقوم عليها أى إحساس واعٍ بالذات الفردية"[1].

ولعل خوف "أفلاطون" وتوجسه تجاه الفكر الفردى هو ما دفعه لرفض الملكية الخاصة، والأسرة، ومناداته بالشيوعية فى المال والنساء، أكثر من رؤيته لأى سلبيات فعلية للنظام الفردى الديمقراطى الذى كان سائداً بنجاح فى زمن "بيركليس" حيث كل شخص فى المجتمع يمارس فرديته ويحقق ذاته، وفى نفس الوقت يقوم بدوره السياسى والإجتماعى بكفاءة "وهذا الجمع بين الأصالة الفردية والتنوع المتعدد الجوانب – وهو الشئ الذى دافع عنه "ميل" فى العصور الحديثة بقدر ما دافع عنه "بيركليس" فى أيامه – لم يكن فى نظر "أفلاطون" إلا كلاماً يلقى، وقولاً جميلاً يستر صفة سيئة"[2].

غير أنَّ رؤية "أفلاطون" لا تعبر عن التيار الذى ساد فى بلاد اليونان خاصة "أثينا" حيث الفكر الفردى والنزعة الديمقراطية والإعلاء من قيمة الإنسان، "فسقراط"[*]. كان فردى النزعة حين رأى أن كل إنسان مسؤول عن تصرفاته وأنَّ "السلوك الخلقى تقع تبعاته دائماً على الفرد، فهو من الناحية الخلقية فردى"[3].

---

(1) إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، جـ2، ص:98 – 99.

(2) المرجع السابق، ص: 139.

(*) سقراط (469 – 399 ق.م): فيلسوف وحكيم يونانى، عاش بأثينا ومات بها. لم يعرف له كتب وإنما انتقلت أراؤه الفلسفية عن طريق الفيلسوف "أفلاطون"، والمؤرخ "زينوفون". أُتهم بافساد الشباب والإساءة للتقاليد الدينية. وحكم عليه بالإعدام. بعد محاكمة ظالمة.

(3) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الفردية، جـ2، ص: 932.

كذلك يمكن أنْ نلحظ عند "أبيقور"(*) هذا التوجه الفردى، فقد "طور الفردية إلى مستوى أكمل من أى مستوى آخر عرفته البشرية حتى ذلك التاريخ، وقد اعتقد أنَّ الفرد وحدة الإجتماع وأساسه".(1) وكذلك الحال مع "الرواقية" التى "طورت مبدأ المساواة الأخلاقية، وتبنت المذهب الفردى حتى غدت الفردية أفضل فكرة ملهمة فى المذهب الرواقى". ولعل ذلك ما أثر فى "شيشرون" الرومانى بعد ذلك، فنادى فى عهد الجمهورية الرومانية بأهمية مشاركة المواطنين فى شؤون الدولة.

ولعل النزعة الفردية فى بلاد اليونان، التى قامت على أصل فلسفى مصدره البحث فى أمور الإنسانِ وطبيعته العقلية والبيولوجية وخاصة تلك الخيرة "لآن الناس بيولوجياً منفصلين ويتمتعون بصفه الإستقلال... لذلك، فنحن "أفراد" بالطبيعة".(2)

هى التى دفعت اليونان للإهتمام بدراسة الإنسان بل والولع باستكشاف خباياه الروحية والجسمية، كما يدل على ذلك قول أحد الشعراء اليونان: لا أعرف شيئاً يثير الإعجاب بقدر ما يثيره الإنسان"(3).

ومن هنا كان للفردية الأثر الأكبر فى تطور الفكر السياسى عند اليونان. يقول "إرنست باركر": ".. وهكذا نرى أن الشعور بقيمة الفرد كان

(*) أبيقور Epicurus (341 – 270ق.م): فيلسوف يونانى شهير، له مدرسة فلسفية باسمه، اشتهرت فلسفته الأخلاقية بالدفاع عن فكرة اللذة التى هى الخير الأسمى عنده وهى غاية الحياة.

(1) الموسوعه الفلسفية العربية، مادة: الفردية، جـ2، ص: 932.

(2) "Encyclopaedia of Political Thought", art: Individualism, edit: G.W. Sheldon, Facts Inc., New York, 2001, P: 156.

(3) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الفردية، جـ 2، ص: 933.

الشرط الأول لنمو الفكر السياسي في بلاد اليونان"[1].

فإذا ما انتقلنا إلى بلاد الرومان سنجد أنَّ التيار الفلسفي الأقوى الذى تأثرت به روما هو تيار الفكر الرواقى، والذى كان يرى فيه الفلاسفة الرومان وجهة نظر تخدم توجه الإمبراطورية من حيث إنه ينادى بمواطنة عالمية، حيث كل البشر متساوون، غير أنَّ هذا التيار كان يهدد الإمبراطورية من ناحية أخرى؛ حيث المساواة تعنى إلغاء العبودية وانهيار النظام الإجتماعى الرومانى كله، لذلك لم يتبن هذا الفكر أحد من حكام "روما" عدا الإمبراطور الرواقى "ماركوس أوريليوس"[*] غير أنه لم يطبقه فى حكمه واكتفى باعتناقه وحده، وسجل خواطره عن الرواقية والتى نشرت بعد موته[2].

وعلى الرغم من إنحصار "الفردية" فى الحقبة الرومانية أمام السلطة المطلقة لأباطرة روما، إلا أننا يمكننا أن نلحظ بعض الومضات التى عبر عنها "شيشرون" المتأثر بالفكر الرواقى وذلك فى أواخر الحقبة الجمهورية، حيث إنه أدخل مصطلح الشعب **Populus**، وكان يرجو الحصول على الموافقة الشعبية فى الأمور السياسية والشرعية [3]. وهو ما يعبر عن اهتمامة

---

(1) إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، جـ1، ص:12.

(*) ماركوس أوريليوس (121 – 180م): كان من أصول ملكية، وأصبح أمبراطوراً لروما عام (161م) اعتنق الفكر الرواقى وألفّ فيه كتابه الضخم (12 مجلداً) المسمى "التأملات" الذى عرض فيه للفكر الرواقى، ناهض "أوريليوس" الديانة المسيحية واعتبرها خطراً على الإمبراطورية. مات بالطاعون عام (180م).

(2) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص 133–26.

(3) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص 101.

وانظر حياة شيشرون ومواقفه فى: كلود نيكوليه وآلان ميشال، شيشرون، ترجمة محمد ذيب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1982.

بالأفراد، بل بالإنسان بشكل عام، وقد رأى "شيشرون"أيضاً أن الدولة "مؤسسة عامة" حيث يحق لكل المواطنين المشاركة فيها "فسلطة الدولة تنبثق من قوة الأفراد أجمعين ... فالأفراد يكونون بمثابة منظمة تحكم نفسها بنفسها [1].

غير أنَّ هذا لا يغير من الواقع الأقوى، وهو أنَّ الإمبراطورية الرومانية لم يكن لها فلسفة خاصة بالرومان، واكتفت روما بمنظومة القوانين التى وضعتها، والتى كانت تعبر أساساً عن الوضع السياسى والاجتماعى لتضخم الإمبراطورية الرومانية آنذاك أكثر من تعبيرها عن أى توجه أو تيار فلسفى.

فإذا ما انتقلنا إلى الحقبة المسيحية فى فترة العصور الوسطى سنجد المصدر الثانى للفردية يظهر لنا بوضوح، فكما كان المصدر الأول للفردية - وهو المصدر الطبيعى - نتاج الفكر الفلسفى من كوننا مستقلين ومنفصلين بالطبيعة، فإن المصدر الثانى - وهو المصدر الدينى - نتاج انتشار المسيحية فى أوروبا، حيث روج رجال الكنيسة منذ نشأتها وحتى نهاية فترة العصور الوسطى إلى فكرة أنَّ "الرب قد خلق كل فرد وشخص كوحدة مستقلة كى يتصل به بشكل شخصى ويختار الخلاص عبر المسيح بشكل فردى"[2].

ولعل الإضافة الحقة التى قدمتها المسيحية إلى الفكر الفردى أنها لم تكتف بالجانب الفيزيقى أو الطبيعى بل تخطته إلى ماهو أبعد من ذلك حيث النظر إلى "الفرد" بوصفه روحاً، ذلك أنها - أى المسيحية - "قد أكدت الطبيعة النهائية للروح الفردية، وركزت مأساة الحياة حول مصير تلك الروح"[3]. ومن هنا يمكننا أن ندرك أنه "إذا كان الفكر اليونانى قد اقتصر

---

(1) المرجع السابق، ص 103.

(2) "Ency. Of Political Thought" Art: Individualism, P: 156.

(3) جون ديوى، الفردية قديماً وحديثاً، ترجمة خيرى حماد، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2001، ص 65.

على المستوى الأخلاقى فى اهتمامه بالفرد، فإن الفكر المسيحى تجاوز مجال الأخلاق إلى مجال الميتافيزيقا"[1].

وعلى الرغم من أنَّ التيار السائد فى الفكر السياسى الغربى يقول إن الفردية قد ظهرت فى صورة قوية وحقيقية خلال بدايات عصر النهضة وتحديداً بدءاً من عام 1500 ميلادى، فإن هناك من يرى أن عملية ظهور الفردية إنما هى "عملية تدريجية أمتدت من أواخر القرن الحادى عشر إلى منتصف القرن الثانى عشر"[2].(*)

وأن هناك أدلة كثيرة على ظهور حالة من الاهتمام بالذات والنفس، وأنَّ تلك الحالة كانت بالفعل موجودة فى العالم المسيحى خلال الحقبة المدرسية "فالإعتراف المسيحى(**) كوسيلة لتحليل العالم الداخلى للفرد، ومذهب الاستبطان(***)، والتجارب فى حقل كتابة السيرة الذاتية، ومحاولات القيام بتحول من رسم الأيقونات(****) إلى رسم البورتريه(*****)، وإعادة تفسير طبيعة المسيح

---

(1) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الفردية، ج2، ص 933.

(2) Gurevich, A, "The Origins of European Individualism", Black Well Publishers Limited, Oxford, 1995, P:5.

(*) صاحب تلك الرؤية التاريخية هو "كولن موريس" (1928 –) أستاذ فخرى العصور الوسطى فى جامعة ساوز همبتون وزميل الأكاديمية البريطانية للعلوم الاجتماعية والإنسانيات. وقد قدمها فى كتابه "اكتشاف الفرد1050 – 1200م".

(**)الاعتراف Confession: أحد أسرار الكنيسة السبعة، وهو يعنى أن يعترف الإنسان بخطأه ويتوب عنه، ولا يتم ذلك إلا أمام الأب الكاهن الذى أخذ سلطان الحل والربط من الرب. ولا يعترف البروتستانت بالإعتراف.

(***) الاستبطان MySticism: مذهب يعمل على صنع تواصل بين الذات والله والعالم، وله العديد من الصور: فهو التصوف Sufism فى الإسلام ، وهو التأله Theosis فى المسيحية، وهو الوصول للنرفانا فى العقائد الهندية .

(****) الأيقونات Icon: طريقة للرسم وفقاً لاعتبارات لاهوتية.

(*****) البورتريه Portrait: فن رسم الأشخاص.

بصورة أكثر إنسانية، وشعر الحب، ومولد علم دراسة النفس. كل ذلك علامات على طريق الإهتمام والتركيز على النفس، الذى أصبح – فى تلك الفترة – متاحاً للعديد من رجال الكنيسة – وفى بعض الحالات المحدودة – للمتعلمين من العامة أيضاً [1].

غير أن ذلك لا يغير من حقيقة أنَّ الفردية قد توارت – بشكل أو بآخر – خلال حقبة العصور الوسطى المسيحية؛ فسلطة الكنيسة الكاثوليكية التى تعاظمت خلال تلك الفترة كانت عائقاً صعباً أمام الروح الفردية، وبقيت تلك الأخيرة موجودة على استحياء وسط قلة من رجال الدين أو بعض المتعلمين من المدنيين، لذلك أصبح "دور الفرد فى القرون الوسطى ثانوياً نتيجة السيطرة الكاملة التى مارستها الكنيسة الكاثوليكية على المجتمعات الأوروبية برمتها. من هنا تأتى أهمية الدور الذى أدته حركات الإصلاح الدينى البروتيستانتية ابتداء من القرن السادس عشر؛ ذلك أن الفرد لا الكنيسة وسلطتها الإكليركية، بات هو المرجع فى تفسير الكتاب المقدس ومن ثم إقرار نمط حياته"[2].

وقد كان لحركة الإصلاح الدينى التى قام بها "مارتن لوثر" فى بدايات القرن السادس عشر الأثر الأكبر فى إخراج الروح الفردية الكامنة، حيث أعيد بث الأفكار المحفزة للروح الفردية والمستندة إلى مصدر دينى،"فقد شدد "لوثر"على كرامة الفرد وحريته ومسؤوليته؛ فالله يتحدث إلينا ونحن نجيبه بالإيمان الذى هو مسألة فردية. فقد أدرك (لوثر) أنه فى نهاية الأمر سيكون كل فرد مسؤولاً بشكل مباشر أمام الله، ولن يمكنه أن يختبئ وراء شخص

(1) Gurevich, Op. Cit., PP: 5-6.

(2) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الليبرالية، جـ2، ص 1156.

آخر عند الموت أو ساعة الحساب"[1].

ومن هنا أصبحت المسيحية البروتيستانتية تمثل طاقة دفع كبرى للفكر الفردى، بعد أن كانت فى صورتها الكاثوليكية هى العقبة الكبرى أمامه طوال فترة العصر الوسيط.

ومن حيث بدأ عصر النهضة، بدأت الفردية فى الصعود المضطرد .. بل والمدوى، وبدأ الكلام عن الفردية بشكل عام وعلى الملأ، بعد أن كانت الفردية تعانى الكبت منذ قرون، مما أوحى للبعض أن الفردية لم تبدأ بالظهور إلا فى عصر النهضة.

وقد ساعد ضعف الكاثوليكية الإنجليزية إلى انتشار الفكر الفردى هناك مقترناً برواج الأفكار الإصلاحية بين الناس، وهو ما أدى بعد ذلك إلى تحول انجلترا كلية بعد ذلك إلى المذهب البروتستانتى مما أسهم فى دعم الفكر الفردى بصورة أكبر.

ولعل كتابات الفيلسوف الإنجليزى "توماس هوبز" كانت المعبر الأول عن تلك الروح الفردية التى بدأت بالإنتشار منذ عصر النهضة. ويمكن اكتشاف فردية "هوبز" بكل وضوح فى فلسفته السياسية من حيث إنه جعل مسألة قيام الدول وتأسيسها عملاً إنسانياً محضاً، قام به الأفراد حينما وجدوا مصلحتهم فى ذلك، بعد أن بات الاستمرار فى العيش وسط حالة" حرب الجميع ضد الجميع"(*)مستحيلاً. يقول "هوبز" عن تلك الحالة: "من هنا يبدو واضحاً أنَّ الناس كانت تعيش بلا سلطة عامة تردعهم، وهى تلك الحالة التى نسميها "الحرب" وتلك الحرب هى فى الواقع حرب الجميع ضد الجميع"[2].

---

(1) Nurnberger (Klaus), "Martin Luther's Message For us Today", Cluster Publications, South Africa, 2005, P: 137.

(*) وهى باللاتينية: "bellum Omnium Contra Omnes" وقد ذكرها هوبز فى كتابه "عن المواطن De Cive".

(2) Hobbes T, "The Collected English Works Of Thomas Hobbes", Vol III,PP: 112-113.

وقد كانت تلك الحالة الفوضوية – فى نظر هوبز– هى الدافع الأساسى للأفراد لإنشاء المجتمع المدنى" كى يُخرجوا أنفسهم من حالة الحرب التعيسة تلك"[1].

لكنه – رغم منهجه الفردى – لم يكمل الطريق إلى آخره، وارتد مرة أخرى مؤيداً الحكم المطلق معللاً ذلك بأنه أكثر أمناً، فالفرد بين إختيارين – من وجهة نظره – إما السلطة المطلقة أو الفوضى المطلقة، "والحاكم إما أن يكون سلطانه كاملاً معترفاً به ومن ثم توجد الدولة، أو لا يُعترف به، ومن ثم توجد الفوضى"[2] غير أن هوبز على الرغم من ذلك قد فتح الباب لمن جاء بعده – خاصة فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر – للكتابة عن الأفكار السياسية الجديدة والتى كانت الفردية إحداها.

ولعل التحرك الأول الناتج عن تيار الفكر الجديد فى أوروبا كان تحرك رجال البرلمان من الطبقة البرجوازية ضد سلطة الملك المطلقة فى انجلترا، والذى سمى بالثورة المجيدة عام 1688م. وهى الثورة التى حفزت "جون لوك" للكتابة عن الحكومة مناصراً الحرية والفردية، ومناهضاً للحكم المطلق بكل صوره، بل وتكلم عن حق الثورة، وكيف يكون للأفراد المتعاقدين لإنشاء الدولة الحق فى الإطاحة بالحاكم إذا ما أخل بشروط العقد كما أنه عضد فكرة المواطن الإيجابى المشارك فى مجتمعه، وقد صاغ "لوك" مذهباً دينى النزعة جعل من الفردية تلك الصفة التى يتصف بها كل إنسان بشكل مساوٍ لغيره، ومستقلاً عن غيره وهى "عبد الله" فالفردية هبة من الخالق القادر الحكيم"[3] وهى إحدى الصفات الأساسية التى وضعها الله فينا منذ النشأة الأولى. يقول" لوك":

"إن الرغبة الأولى والأقوى التى زرعها الله فى البشر، وشكلها كمبدأ

---

(1) Ibid, P:153.

(2) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى "الغربى، ص 231.

(3) Oakeshott, M, "Morality And Politics In Modern Europe", Yale University Press, New York, London, 1993. P: 58.

أساسى فى طبيعتهم هى الرغبة فى "حفظ الذات" والتى هى الأساس لحق كل المخلوقات فى مساعدة كل واحد منهم لنفسه وتصرف كل منهم فى نفسه"[1].

ولعل "لوك" هنا يستثمر المصدر الثانى الذى قامت عليه فكرة الفردية وهو المصدر الدينى حيث يحاول أن يناهض الفكرة الإستبدادية عن الحق الإلهى فى الحكم التى شاعت فى القرون الوسطى عن طريق فكر يرتكز على أسس دينية أيضاً حيث" السلطة الوحيدة التى يعرفها الأفراد هى سلطة الخالق. الله نفسه"[2] ومن هنا يمكننا أن نلخص فكرة "لوك" عن الفردية التى قدمها من منظور دينى فى محورين:

الأول: لا أحد له سلطة أياً كانت – على أحد: فبوصف الكل عبادُ الله، فالكل متساو، وكل إنسان هو سيد نفسه.

الثانى: إن واجب كل إنسان أن ينظر إلى أخيه الإنسان كندٍ مساوٍ لـه، ولا يفعل ما يؤذيه أو يغضبه أو يعوقه بوصفه عبداً لله"[3].

كذلك فقد أضاف "لوك" إلى مفهوم الفردية حين قدم رؤيته عن الحكومة التى ينبغى عليها – وفقاً لرأى "لوك" – ألا تتدخل فى حياة الأفراد إلا فى أضيق الحدود وعند الضرورة؛ ذلك أنَّ الحكومة فى نظر "لوك" تشبه "الحكم" الذى يدير المباراة، من حيث إنه يهتم بالقواعد لكنه لا يشارك فى اللعبة،"فصورة الحاكم ليست هى صورة "المدير" ولكنها بالأحرى صورة "الحكم" الذى تتلخص وظيفته فى إدارة قوانين اللعبة التى لا يعد هو طرفاً فيها"[4] ومن هنا نشأ مفهوم "دولة الحد الأدنى" أى تلك التى لا تتدخل فى حياة الأفراد وتكون جُل مهامها هى الإشراف على سير القواعد والقوانين دونما أى خرق أو انتهاك. ومن هنا أصبحت حرية الأفراد

(1) Locke, J, "The Works of John Locke" Vol, IV, P:280.
(2) Oakeshott, M, Op. Cit, P: 56.
(3) Ibid, P: 54.
(4) Oakeshott, M, "Morality And Politics In Modern Europe, P: 49.

تتناسب عكسياً مع سلطة الدولة؛ فكلما زادت سلطة الدولة قلت حرية الأفراد والعكس صحيح.

وصفوة القول إنَّ "لوك" بنظرته الليبرالية وميوله الديمقراطية قد أعطى دفعة قوية للفكر الفردى منطلقاً فى ذلك من خلفية دينية.

فإذا ما انتقلنا إلى القرن الثامن عشر سنجد أنه بالإضافة إلى قيام ثورتين كبيرتين – هما الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية – واللتين ارتكزتا على أفكار ليبرالية وفردية، فقد ظهر المصدر الثالث للفكر الفردى وهو المصدر الإقتصادى، والذى قدمه الفيلسوف الإسكتلندى "آدم سميث" فى كتابه "ثروة الأمم" والذى روج فيه لفكرة أن المنفعة العامة فى مجال الإقتصاد تتحقق فقط لو تركنا كل فرد يبحث ويعمل على خدمة منفعته الفردية، وأن الدولة عليها ألا تتدخل حيث إنَّ "الإبداع الفردى فى العمل والتجارة يولد أكثر الإقتصاديات طبيعية وإنتاجية"(1) وقد صيغ ذلك الفكر فى مبدأ "دعه يعمل دعه يمر" الذى أصبح شعار السوق الحرة، والإقتصاد الرأسمالى بعد ذلك.

ولعلنا نلاحظ حين نتبع المصادر الثلاثة للفردية (طبيعية – دينية – اقتصادية) مدى العلاقة الوثيقة التى تربط بين الفردية من جانب وبين الديمقراطية والرأسمالية والبروتيستانتية من جانب آخر، وهى العلاقة التى جعلت "ماكس فيبر"(*) يقول "ليس من قبيل المصادفة أن الفردية تميل إلى نقطة التقاء مع كل من: الثقافة الرأسمالية والديمقراطية والبروتيستانتية

(1) "Ency. Of Political Thought" art: Individualism, P: 156-57.

(*) ماكس فيبر Max Weber(1864-1920م): عالم اجتماع المانى، وأحد مؤسسى علم الإجتماع الحديث. درّس فى جامعتى "فرايبورج" (1894م) وهايدلبرج (1896م) هو صاحب تعريف "البيروقراطية"، من أشهر مؤلفاته: "الأخلاق البروتيستانية وروح الرأسمالية". وقد توقف عن التدريس عام 1898م.

الحديثة فى بلدان مثل (سويسرا – هولندا – بريطانيا– الولايات المتحدة)"[1]، وقد أصبح من اليسير عند هذه المرحلة من تاريخ الفردية إدراك الترابط الوثيق بين الليبرالية والفردية والرأسمالية والديمقراطية[*]، هذا الترابط الذى صنع ثقافة العالم الغربى طوال القرنين التاسع عشر والعشرين.

إلا أنه رغم تغلغل هذا الفكر الليبرالى الديمقراطى الفردى وسط معظم المجتمعات الأوربية وفى امريكا بحيث أصبح القرن التاسع عشر متمسكاً بالحرية التى أمنت التنافس بين الأفراد، وحققت المساواة بين الناس، فانبثق على نطاق واسع الفرد المتحفز المشغول بفرديته، والمؤمن بالحرية التى سمحت له بالتعبير عن امكانياته وفعالياته بطرقه الخاصة"[2]؛ فإن النتائج السلبية للرأسمالية المتطرفة والليبرالية الكلاسيكية، بالإضافة إلى اشتداد سطوة الفكر القومى تحت تأثير الفكر الهيجلى[**] – كل هذا قد شكل ضغطاً ضد الفردية والرأسمالية مما حفز العديد من الكتاب إلى البحث عن البديل أو على الأقل تعديل الفكر الفردى الليبرالى لتجنب السلبيات التى عاشتها الشعوب الغربية فى القرن التاسع عشر جرّاء تطبيق هذا الفكر.. فنرى

---

(1) "Ency. Of political Thought", Art: Individualism, P: 157.

(*) الديمقراطية "Democracy": هى حكم الأكثرية الشعبية، وهو أحد نظم الحكم المعروفة منذ عهد اليونان قديماً، وتنقسم إلى (مباشرة وغير مباشرة)، حيث يمارس فى الأولى الشعب الحكم بشكل مباشر عن طريق التصويت على كل قرار أو قانون، بينما ينتخب الشعب من ينوب عنه فى تلك العملية فى الديمقراطية غير المباشرة لهذا تسمى "بالديمقراطية النيابية" وهى الأكثر شيوعاً فى وقتنا الحاضر.

(2) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الفردية جـ2، ص: 936.

(**) دافع الفيلسوف الألمانى "هيجل" عن الدولة وجعلها أعلى مكانة من الفرد والأسرة فى منهجه الجدلى، وشدد على مسألة الرابط القومى، وأن الفرد ليس له قيمة دون الانتماء إلى الكل الأكبر وهو "الدولة"

"الكسى دو توكفيل" يوجه نقده وتخوفه من الفردية، بل ويقدم ما سماه بمبــدأ "المصلحة الشخصية"(*) كحل مقاوم للنزعة الفردية عند النـــاس والتـــى لهـــا أضرار بالغة من وجهة نظره إذ يقول:

"لست أخشى أن أقرر أنَّ مبدأ المصلحة الشخصية هذا يبدو لـــى فـــى الجملة أصلح النظريات الفلسفية كلها لاحتياجات أهل العصر، فهو ضـــمانهم الوحيد الباقى لهم ضد أنفسهم. وعلى هذا وجـــب أن تتجـــه إليـــه بحـــوث الأخلاقيين فى عصرنا، وحتى إن رأوه قاصراً أو ناقصاً فإنه يجب أن يُتبـــع على أساس أنه ضرورة" (1).

كذلك عبّر "جون ستيورات ميل" عن تيار ليبرالـــى معتـــدل، رفـــض التطرف الذى تميزت به الليبرالية الكلاســـيكية "وطالـــب بكبـــت الفرديـــة المتطرفة، أى حرية الإنسان المطلقة التى لاتحـــدها حـــدود، دون اعتبـــار لواجباته ومسؤولياته الإجتماعية" (2).

وحدد حرية الفرد فى صنع اختياراته وقراراته التى يرى فيها مصلحته بحدود اجتماعية أساسها عدم إيذاء الأخرين أو الاعتداء على حرياتهم. يقول "ميل"؛ "أولاً: الفرد غير مسؤول عن أفعاله أمام المجتمع عندما تكـــون هـــذه الأفعال لا تمس أحداً سواه... ثانياً: أما بالنسبة لأفعال الفرد التى تكون ضارة بمصالح الآخرين، فإن الفرد مسؤول عنها، وهو فى هذه الحالـــة يمكـــن أن يخضع إما للعقاب القانونى أو الإجتماعى وفق ما يراه المجتمـــع ضـــرورياً

(*) يعتقد "دو توكفيل" أنَّ الفردية تجعل كل شخص ينزع إلى العزلـــة والإنفـــصال عـــن المجتمع، بينما يجبر مبدأ المصلحة الشخصية الأفراد على الاهتمام ببعضهم بحثاً عن مصالحهم الشخصية مما يقاوم خطورة الفردية.

(1) الكسى دو توكفيل، الديمقراطية فى امريكا جـــ2، ص: 138.

(2) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الفردية، جـــ2 ص: 938.

لحماية نفسه." (1).

غير أنّ التيار الأعنف الذى حارب الفردية فى القرن التاسع عـشر هـو التيار الذى تبنّى وجهة النظر الإشتراكية الثوريـة الـذى عبـر عنـه "كـارل ماركس"(*) والذى طالب بالابتعاد الكلى والجذرى عـن المبـادئ الفرديـة." (2) خاصة وأن الأسس الفلسفية التى انطلق "ماركس" منها لصنع فكـره الـسياسى والإقتصادى، كانت تتشكل بالأساس من العناصر الفكرية لفلسفة "هيجل". والذى كان يرى أن "الفرد لن تكون له موضوعية، ولا فردية أصلية، ولا حياة أخلاقية إلا بوصفه عضواً من أعضاء الدولة. فالإتحاد الخالص والبسيط هو المـضمون الحقيقى، والهدف الصحيح للفرد، ومصير الفرد هـو أن يعـيش حيـاة كليـة جماعية."(3) لهذا كان الفكر الماركسى فكراً جماعياً – أو ل فردياً – يتحدث عن صراع الطبقات، وتطور المجتمع، لكنه لا يتكلم عن الروح الفرديـة أو القيمـة الفردية، لأنه – ووفقاً لفلسفة "هيجل" – لا يرى أى قيمة للفرد غير كونه عضواً فى المجتمع الأكبر.

غير أنّ هذا التيار لم يقو وتنجح دعوته إلا مع بدايات القـرن العشرين؛ حيث سـادت التيـارات الفكريـة الـشمولية كالنازيـة،

---

(1) جون ستيوارت ميل، أسس الليبرالية السياسية، ص: 231.

(*) كارل ماركس (1818 – 1883م): فيلسوف وسياسى المانى، وصاحب مذهب يحمل اسمه Marxism، دافع عن الفكر الاشتراكى، وحارب الرأسمالية واعتبرها مرحلة ستنتهى ليتحول المجتمع إلى الاشتراكية ومن بعدها إلى الشيوعية التى سينعم فيهـا كل المواطنين بالمساواة والعدالة. أهـم مؤلفاتـه: "رأس المـال"، "نقـد الأقتـصاد السياسى".

(2) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الفردية، جـ 2، ص: 937.

(3) هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، جـ1، مكتبـة مـدبولى، القاهرة، 1996، ص: 498.

والفاشية(*) ونجاح الثورة البُلشفية(**) فى روسيا والتى قامت على الأفكار الماركسية، وأصبح الكلام عن الطبقة والدولة والمجتمع هو الشائع وتوارت الفردية ولم يعد لها مكان حيث "مفهوم الفرد" نفسه – بما يتضمنه من اعتقاد بالمساواة الأخلاقية لكل الناس – مال إلى التلاشى والإضمحلال بعد أن كان قاعدة لنظام القيمة فى أوربا الغربية." (1).

غير أنَّ نهاية الحرب العالمية الثانية(***) التى كانت نهاية للنظم الشمولية

(*) النازية: Nazism وNazi هى إختصار لكلمة القومية الاشتراكية Nationalsozialismus، وهى ايديولوجيا متطرفة ومعادية للديمقراطية العالمية، تأسست فى ألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى، ووصل أتباعها للحكم عام 1933م تحت قيادة زعيم الحزب القومى الاشتراكى العمالى الألمانى "أدولف هتلر" الذى أنشأ نظاماً دكتاتورياً شمولياً والذى تسبب فى قيام الحرب العالمية الثانية (1939م). انهارت النازية بخسارة "هتلر" الحرب وانتحاره 1943م.

الفاشية Fascism: ايديولوجيا كانت لها جذور فى القرن التاسع عشر، وهى عادة تشير إلى نظام الحكم الذى كان يرأسه "بينتو موسولينى" فى أيطاليا منذ عام 1922م، والذى طبق الاشتراكية وناصر "هتلر" فى حربه حتى انهزماً عام 1943م وانهارت الفاشية.

(**) الثورة البلشفية 1917م: هى الثورة التى قام بها جناح الأغلبية فى حزب العمل الاشتراكى الروسى بقيادة: "فلاديمير لينين" و "ليون تروتسكى" انطلاقاً من أفكار "كارل ماركس" لإقامة دولة شيوعية، وهى الثورة الشيوعية الأولى فى القرن العشرين وقد نتج عنها إعلان قيام الاتحاد السوفييتى والذى سقط بسقوط الشيوعية فى روسيا عام 1990.

(1) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الفردية، جـ2 ص: 938.

(***) الحرب العالمية الثانية (1939 – 1945م):نشبت نتيجة الأطماع التوسعية للزعيم النازى "ادولف هتلر"، وللزعيم الفاشى "موسولينى"، وقد انضمت لهما اليابان ليشكلوا ما سمى بقوات المحور، والذى واجه تكتلاً عسكرياً آخر يسمى "قوات الحلفاء" بقيادة بريطانيا وأمريكا. وقد انتهت الحرب بفوز الحلفاء والقاء القنبلة الذرية على اليابان عام 1945م وإستسلام اليابان.

(النازية والفاشية) قد أعطت طاقة جديدة للفكر الفردى، وبدأت تظهر الأقـلام التى تدافع عن الفردية والليبرالية واقتصاد السوق من جديد، مثـل "فردريـك هايك" الذى قدم فى كتابه "الطريق إلى العبودية" دفاعاً مستميتاً عـن الحريـة ومفاهيم الليبرالية الفردية وأقتصاد السوق[1]. كذلك الفيلسوف الأمريكى "جون ديوى"[*] الذى ناصر الفردية بشدة فى كتابه "الفردية قديماً وحديثاً"؛ حيث أكـد أن "الفردية منيعة لا تقهر. ومن طبيعتها أن تفرض نفسها وتؤكد ذاتهـا." [2]، كذلك فقد قدم رؤية فلسفية دفاعية عن نظام اقتصاد السوق، وعن فردية هـذا النظام، فقال: "كان للمذهب الفردى الإقتصادى القديم شريعة ووظيفة محددتان، فقد سعى إلى تحرير حاجات الإنسان، وجهوده لإرضاء هذه الحاجـات مـن القيود القانونية، وكانت – أى هذه الفردية – تعتقـد أن مثـل هـذا التحريـر سيستحث الطاقات الكامنة على العمل، ويخصص بصورة آلية لكل قدرة فردية العمل الذى يوافقها، ويحملها على انجازه بحافز من الفائـدة التـى سيحـصل عليها، ويؤمّن للقدرة والعزيمة الجزاء والمركز اللذين تستحقانهما، وفى الوقت نفسه فإن الطاقة الفردية والمساعدات ستقدم الخدمات لحاجات الآخرين، وبذلك تروجان للنفع العام، وتنتجان توافقاً عاماً فى المصالح"[3].

(1) انظر ف. أ. هايك، الطريق إلى العبودية، ترجمـة محمـد مـصطفى غنـيم، دار الشروق، القاهرة، 1994، وأنظر المدخل التمهيدى لهذا البحث للمزيد عن "فردريك هايك" ومؤلفاته الهامة.

(*) جون ديوى (1859 – 1953م): فيلسوف وعالم تربية أمريكـى، أشـتهر بانتمائـه للفلسفة البرجماتية، درّس فى عدة جامعات مثل "متشجن" و "منيسوتا" و"كولومبيـا". أشهر كتبه: "الديمقراطية والتربيّة"، "الفردية قديماً وحديثاً"، "الحرية والثقافة".

(2) الموسوعة الفلسفية العربية، مرجع سابق، ص: 939.

(3) جون ديوى، الفردية قديماً وحديثاً، ص: 66 – 67.

كذلك أيد المفكر البريطانى "إدوارد فورستر"(*) فى مقالات منشورة له بعنوان "تحيتان للديمقراطية" الفكر والمذهب الفردى، حيث أكد على الجانب الطبيعى فى الفردية والذى استُخدم قديماً، حيث يرى "فورستر" أن البطل الديكتاتور يستطيع أن يسحق المواطنين حتى يصبح كل منهم شبيهاً بالآخر، ولكنه لا يستطيع أن يصهرهم فى رجل واحد، فذلك فوق طاقته. يستطيع أن يأمرهم بالإنغماس، ويستطيع أن يحثهم على التلاشى فى الجماعة، ولكنهم يولدون منفردين رغماً عنه ويموتون منفردين." (1) لذلك فالفردية عنده أمر لا مفر منه. ولو أردنا ذلك.

كذلك شهد القرن العشرون ذيوع الفلسفة الوجودية(**) بين العامة من الناس، خاصة كتابات الفيلسوف والأديب الفرنسى "جان بول سارتر"(***)

(*) إدوارد مورجان فورستر E.M.Forster (1879 – 1970م): روائى وكاتب ومفكر بريطانى، تركز رواياته على اتباع الفطرة السليمة والدوافع الكريمة، أشهر أعماله (رحلة إلى الهند) 1924م، (موريس) 1971م والتى نشرت بعد موته. له العديد من المقالات الهامة، أشهرها مجموعته "تحيتان للديمقراطية" والتى نشرت عام (1951م).

(1) Sarker (sunil Kumar), "Acompanion to E.M. Forster". Vol1, Atlantic publishers & Distributors ltd., New Delhi, 2007. P:130.

(**) الوجودية Existentialism: فلسفة تبرز أهمية وقيمة الوجود الإنسانى ومعناه، وهى تؤكد على أن الإنسان صاحب تفكير وإرادة واختيار. تعد مؤلفات الدانماركى "سورين كير كجارد" (1813 – 1855م) هى المنبع الأول للوجودية حديثاً. أشهر روادها فى القرن العشرين "مارتن هايدجر" فى ألمانيا، و"جان بول سارتر" فى فرنسا.

(***) جان بول سارتر J.P.Sartre (1905 – 1980م): فيلسوف وأديب فرنسى، أحد أبرز كتاب الفلسفة الوجودية فى القرن العشرين، تأثر بالفلاسفة الألمان فى تطوير فلسفته الوجودية، اهم مؤلفاته الفلسفية كتاب "الوجود والعدم" 1943م والذى صنع=

التى كانت فردية تماماً فى نزعتها، ذلك أنَّ الوجودية قد استخدمت الفرديــة "فى الاجابة عن مسائل الحياة الإنسانية" [1] بحيث باتت الفردية مكوناً أساسياً من مكونات الفلسفة الوجودية، بل إنَّ "الوجود - عندهم - كان هــو الــذات الفردية التى تظــل دائمــاً فرديــة، والتــى لا يمكــن الاستعاضــة عنهــا أو استبدالها." [2] ومن هنا أصبح مصطلح الفردية - بشكل رســمى - أحــد مصطلحات الفلسفة الوجودية، وأصبح "الفلاسفة الوجوديون يعطون الإنطباع بأنهم فرديون للغاية." [3] ونظراً للشعبية العظيمة التى حققتها الوجودية خلال تلك الفترة، فإن الفردية قد استفادت من تلك الشعبية فى عودة انتشارها بين الناس وأصبح الفرد الذى يعيش تلك الفترة متقبلاً لمعنى المسؤولية الفرديــة، والروح الفردية وغيرها من العبارات والمصطلحات التــى كــان يرددهــا الوجوديون من كثرة ما أصبحت منتشرة ومتداولة.

وصفوة القول إن الفردية استطاعت فى النصف الثــانى مــن القــرن العشرين أن تعود إلى الحياة من جديد بعد أن كانت قد أوشكت على الإختفاء كلية من ثقافة الشعوب الغربية، بل إنها استطاعت أن تحتل المكانة التى كانت لها قديماً، حيث "إن من أهم ما تتميز به فلسفات العصر الحاضر فى الغرب صبغتها الفردية، بعدما اجتازت الفلسفة فترة كاد يهمل فيها العنصر الفــردى إهمالاً تاماً." [4] ولعل الاهتمام بالمواطن وحقوق المواطنة فى الديمقراطيات

=له رواجاً عظيماً كفيلسوف. له أيضاً أعمال أدبية وجوديــة كمــسرحية "ســجناء التونا"، "رجل بلا ظلال".

(1) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الفردية، جـــ2، ص: 939.

(2) جون ماكورى، الوجودية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 1986، ص: 94.

(3) المرجع السابق، ص: 149.

(4) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الفردية، جـــ2، ص: 939.

الغربية ما يؤكد تلك الفردية ويثبتها.

جـ- الفردية والمواطنة:

إن الرابط المحورى بين الفردية والمواطنة يرجع بالأساس إلى طبيعة المذهب الفردى والذى يتشابك فى توجهه مع العديد من المفـاهيم الـسياسية الموجودة فى وقتنا الحاضر، فتناول الفردية فى أى دراسة يتلازم بالضرورة مع الحديث عن الديمقراطية والرأسمالية والليبرالية وكذلك عـن المواطنـة. تقول دائرة معارف الفكر السياسى:

"لأن المثُل السياسية الفردية تؤكد على حرية الضمير الفردى، وحرية العقيدة الدينية، وحرية الحركة والتصرف، وحرية الممارسـة الاقتـصادية، وحرية التملك، فإنها تتحد عـادة مـع الليبراليـة والمـساواة والرأسـمالية والديمقراطية." [1]

من هنا يمكننا أن ندرك أنَّ التاريخ الفردى كان له دور فى التـأثير على العقلية الغربية كى تخرج لنا مفهومها الحالى عن المواطنة. ويمكننا أن نلحظ ذلك من خلال مسألة علاقة المواطن بالدولة؛ فالتراث الفردى يؤكـد "أن الدولة لا يمكن أن تكون غاية لذاتها إنها لا تعدو أن تكون وسيلة لتلك الحالات العقلية الطيبة، التى هى وحـدها غايـات طيبـة، ولا تتـوفر إلا للأفراد." [2] فالفرد سابق على الدولة، ومؤسسها، بل إن الهدف الذى أنشئت من أجله الدولة هو "الفرد" الذى يتحول بعد ظهور الدولة إلى الوجود إلـى "مواطن" والذى عليه أن يتذكر أنَّ له حقوقاً عليه المحافظة عليها، ولا يجب أن يسمح للدولة أن تنتزعها منه تحت أى مسمى، وأول هذه الحقوق أنْ لا تتدخل الدولة فى حياته الخاصة. ومن هنا نشأ الخـوف والتـوجس مـن

(1) "Ency. Of Political Thought", Art: Individualism, P: 157.

(2) كلايف بل، المدنية، ص: 84 – 85.

المواطن تجاه الدولة؛ حيث "إن المرء الذكى الذى يشعر بفرديته لا يحتمل أن يشعر بالحب الشديد للدولة والتى يعدها على أحسن تقدير ضرورة خطرة." [1].

كذلك فإن منظومة حقوق المواطنة وواجباتها وامتيازاتها إنما تقوم أساساً على فكر فردى محض؛ فالمواطن الفرد الحائز على تلك الحقوق إنما هو حائز عليها وحده، أى أن أسرته أو قبيلته أو جيرانه لا يحق لهم أن يشاركوه تلك الحقوق؛ حيث إنَّ كل مواطن هو وحدة واحدة تتعامل معها الدولة بشكل منفرد سواء باعطائه حقوقه أو مطالبته بما عليه من واجبات، ومن هنا نفهم لماذا ينظر قانون العقاب فى أى دولة ديمقراطية إلى الناس بوصفهم أفراداً، فلا يعاقب شخص بدلاً من آخر، ولا يجوز أن ينوب شخص عن شخص فى تلقى العقاب حتى لو أراد ذلك، فالمسألة برمتها تخضع لقوانين الفردية. فالدولة لاتتعامل مع الأسرة او القبيلة، ولا مع أى تجمع آخر عند صياغة الحقوق والواجبات وإنما تتعامل مع الأفراد، ولعل هذا الوضع ما دفع منتقدى الفكر الفردى إلى إعتبار الفردية مدمرة للمجتمع، فهى "ترتبط بالفوضى لأنها تعبر عن المعنى المضاد للمجتمع." [2] غير أنَّ هذا الإتهام القديم، والذى اعتبره "دو توكفيل" من آفات الفردية، له حلول متعددة أشهرها ذلك الذى عرضه "دو توكفيل" نفسه نقلاً عن النموذج الأمريكى حين بينّ كيف تواجه الولايات المتحدة سلبيات الفردية بإنشاء المؤسسات الحرة التى تسير بنظام الانتخاب. يقول "دو توكفيل":

"ولما كانت معظم الوظائف فى الحكومات الحرة تملأ بطريقة الانتخاب، صار الذين كانت عقولهم السامية، أو آمالهم العريضة مقيدة كل

---

(1) المرجع السابق، ص: 86.

(2) Turner, B.S & Hamilton, P, "Citizenship", Vol I, P: 165.

التقييد بحياتهم الخاصة، يشعرون دائماً بأنهم لا يستطيعون أن يستغنوا عمن حولهم من الناس. ففى مثل هذه الأوقات يتعلم المواطنون إذن أن يفكروا فى بنى جنسهم، يدفعهم إلى ذلك طموحهم نفسه، وكثيراً ما يجدون بشكل مـــا أن مصلحتهم تقتضيهم أن ينسوا ذواتهم"[1] ومن هنا يصبح – في وقــت مـــا – مصير الفرد ومستقبله ووظيفته فى يد عدد من الناخبين مما يدفعـــه دفعـــاً – ولو من باب المصلحة الشخصية – أن يهتم بباقى الأفــراد فـــى مجتمعـــه، ويضمن المجتمع بذلك استمرار الترابط بين أفراده بصورة ما.

وصفوة القول إنَّ المواطنة إن كانت نظام قانونى، وممارسات، فإن هذا النظام وتلك الممارسات إنما يرتكزان على تراث فردى طويل يجعل مصلحة الفرد فى المقدمة و سعادته هى الهدف الأسمى.

الركيزه الثانية: المساواة Equality

تعد المساواة من أشهر المفاهيم الأخلاقية المتداولة فى الفكر السياسى، بل إنها المطلب الأول لأى ثورة سياسية أو اجتماعية فى أى بلد فى العـــالم كما أنها شكلت المحور الأساسى للعديد من النظريات الفلسفية قديماً وحديثاً. وعلى الرغم من الإختلافات الموجودة بين الثقافات فـــى تحديـــد المقـــصود بالمساواة، إلا أن "المساواة اليوم تعبر عن الفـــضيلة مثـــل كلمـــة "العدالـــة" أو "الحب"، لا يعترض عليها أحد." [2] ولعل أهمية المساواة بالنسبة لمفهـــوم المواطنة هى ما يخصنا هنا؛ حيث تُرسخ المساواة – بصورة ما – معنى أن يكون الشخص مواطناً حاصلاً على حقوقه، مؤدياً واجباته مثل باقى الأفراد، دونما تمييز فى المعاملة بسبب أى اختلاف طبيعى أو اجتماعى كـــالجنس أو

(1) الكسى دو توكفيل، الديمقراطية فى أمريكا، جـــ2، ص: 115.

(2) "The Oxford Companion to Politics of The World", art: Equality and Inequality, edit: J. Krieger, 2nd (ed), Oxford University press, Oxford & New York, 2001, P:285.

العرق أو الطبقة.

أ - تعريف المساواة(*):

للمساواة تعريفات؛ تعريف أخلاقى وآخر سياسى. لكن قبل الخوض فى تلك التعريفات، لابد وأن نحدد المعنى اللفظى للكلمة والذى يقول إن المساواة هى إتفاق الشيئين فى الكمية، كما أن "المشابهة" هى اتفاقهما فى الكيفية." (1) واصطلاحاً يعد مذهب المساواة هو المذهب الذى يؤيد وجهة النظر التى تجعل من مقولة المساواة بين الناس مبدأ، حيث تزعم أنَّ الناس ولدوا بالطبيعة متساويين، وترد اللاتساوى بينهم إلى الظروف الإجتماعية، ومن ثم ثم فلكى يعود الناس إلى الحالة الطبيعية يتوجب أن تعاد صياغة النظم الاجتماعية بما يكفل أن يعامل الناس سواسية لضمان حرياتهم، وأن يعيشوا عيشة تحقق لهم ممارسة ملكاتهم دون ضغوط أو معوقات." (2).

وللمساواة أصل أخلاقى، حيث النظر إلى الإنسان من حيث هو إنسان بوصفه مساوياً لباقى البشر فى الحق والكرامة، ومن هذا الأصل تنقسم المساواة إلى مساواة مدنية وأخرى سياسية "أما المساواة المدنية فهى المبدأ الذى يوجب معاملة جميع الأفراد معاملة واحدة من حيث دعوتهم إلى القيام بالواجبات المفروضة عليهم، ومن حيث تمتعهم بالحقوق المعترف لهم بها فى القانون، دون تفريق بينهم بحسب نسبهم أو ثروتهم أو طبقتهم. أما المساواة السياسية فهى

(*) شاع اللفظ الفرنسى من كلمة المساواة أكثر من غيره كون الثورة الفرنسية قد جعلته أحد المبادئ الثلاثة لها فهو بالفرنسية Egalitarianisme، وبالإنجليزية Egalitarianism، والأصل اللاتينى Eglitarianismus.

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفى، مادة: المساواة، جـ2، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، 1973، ص: 367.

(2) عبد المنعم الحفنى، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مادة: المساواة، جـ2، مكتبة مدبولى، القاهرة، 1999، ص: 1295.

المبدأ الذى يعترف لجميع أفراد المجتمع بحق الإشتراك فى الحكم وبحق التعيين فى الوظائف العامة، وفقاً للشروط التى يحددها القانون، دون تمييز بين طباقتهم وثرواتهم، بحيث يكونون أمام القانون سواء، لا يختلفون عن بعضهم البعض إلا بحسب كفايتهم واستحقاقهم." (1)

وعلى الرغم من تلك التعريفات إلا أنّ المساواة تتغير بحسب المدرسة أو التوجه الفكرى الذى يعّرفها؛ "فالمساواة التى سعت إليها البورجوازية توجهت إلى إحترام الملكية، والمساواة عند الشعوب المستعمرة تعنى "الحكم الذاتى"، وعند الماركسيين تعنى المساواة الإقتصادية." (2) وهكذا تتعدد وجوه المساواة وفقاً للتوجهات الفكرية التى تستخدمها.

ب- المساواة تاريخياً.

إنّ الباحث فى تاريخ المساواة يكتشف مدى قدم مفهوم المساواة؛ بل إن الغالبية من(*) المفكرين والفلاسفة رأوا أن العالم قبل قيام الدول والممالك كان يعيش حالة مستمرة من المساواة والحرية تلك التى أسموها حالة الطبيعة الأولى **State of nature**. بل إن هناك من رأى أن المساواة كانت أقدم وأهم من الحرية عند الشعوب القديمة. يقول "دو توكفيل":

---

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفى، مادة: المساواة، جـ2 ص: 367 – 68.

(2) عبد المنعم الحفنى، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مادة: المساواة، جـ2، ص: 1296.

(*) رأى "لوك" أنه كانت هناك حالة من المساواة الفطرية قبل انشاء المجتمع المدنى، ورأى "مونتسكيو" أن تلك الحالة لم تنتهى إلا مع إنشاء المجتمع المدنى، بينما أعتبر "روسو" أنه لم يكن هناك تفاوت بين البشر حتى بدأت تظهر فكرة "التملك"، أما "هوبز" فبرغم الصورة القاتمة التى وصف بها مرحلة ما قبل المجتمع فقد اعترف فى بداية الفصل الثالث عشر من كتابه "التنين" أن "الطبيعة قد خلقت البشر متساويين" وأن هذا التساوى – يظهر فى ظل "حالة حرب الجميع ضد الجميع" فى أن "الأضعف لديه من القوه ما يمكنه من قتل الأقوى".

"لقد كان الملوك المستبدون أعظم من عمل على جعل رعاياهم كلهم في مستوى واحد فقد كانت المساواة فى هذه الأمم أسبق من الحرية فيها، وهكذا كانت المساواة أمراً معروفاً عندما كانت الحرية لا تزال بدعة جديدة."(1).

فالشعب الذى يشعر أفراده بأن الظلم الواقع عليهم واحد وأن حريتهم ممنوعة عنهم جميعاً بنفس القدر يكونون أكثر صبراً من أولئك الذين يعيشون أحراراً ولكن يفتقدون العدالة و المساواة. فلا عجب أن "تحب الشعوب الديمقراطية المساواة حباً أقوى وأدوم من حبها الحرية." (2).

ولكنَّ هذا لا يعنى أن الحرية لم تكن مطلباً للأمم القديمة – على العكس – فالحرية والمساواة كانا هما الهدف الأسمى لكل الشعوب الشاعرة بالظلم، بل إنَّ الرابط بين الحرية والمساواة، هو ما جعل منهما وجهين لعملة واحدة، "فالناس لا يكونون أحراراً إلا لأنهم متساوون كل المساواة، ولايكونون متساوين تمام المساواة إلا لأنهم استكملوا حريتهم، فإلى هذه الحرية المثالية تتجه الأمم الديمقراطية." (3).

ولعل ديمقراطية "أثينا" فى بلاد اليونان قديماً كانت حافزاً على شيوع فكرة المساواة بين الفلاسفة هناك. بل إن التاريخ السياسى أيضاً يُظهر لنا محاولات جادة قام بها حكام أغريق كان الهدف منها صُنْعَ نوعٍ من المساواة، ولعل أبرز الأمثلة على ذلك هو السياسى الشهير "سولون"(*) والذى كان من

(1) الكسى دو توكفيل، الديمقراطية فى امريكا، جـ2، ص: 107 – 108.

(2) المصدر السابق، ص: 104.

(3) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(*) سولون (640 – 558 ق.م): سياسى وحكيم يونانى قديم، كان أحد الحكماء السبعة القدامى، رسّخ بأفكاره السياسية الروح الديمقراطية فى أثينا، حيث دعى لزيادة مشاركة الأثينيين الأحرار فى الحكم وطالب بإنشاء مؤسسات شعبية يكون لها مهام تنفيذية محددة فى منظومة الحكم داخل أثينا.

أنصار المساواة، ووضعَ عدداً من القوانين التى تقرها وتنشرها. "فقــد كــان هدفه أن يضع قاعدة عامة للمساواة المتوازنة بمقتضاها لا تستطيع طبقة من الناس أن تدعى لنفسها حق التفوق الإجتماعى أو تتمتع بميزة سياســية دون حق." [1] ولعل تلك المحاولات المتكررة لنشر المساواة قد عمقت روح العدل والمساواة فى أثينا وأصبحت المساواة جزءاً من الثقافة اليونانية القديمة، حيث كانت "المساواة هى كلمة السر، ومعناها فى نظرهم المساواة بين الجميع أمام القانون، والمساواة فى تبجيل واحتــرام الجميــع، والمــساواة فــى حريــة التعبير." [2] ورغم وجود نظام الطبقات فى أثينا، إلا أنَّ ذلك لم يــؤثر علــى شيوع مفهوم المساواة بين الأثينيين؛ فلا تفرقة بين الصناع مــن أصــحاب الحرف، وبين التجار أو الموظفين من أصحاب المهن فالكــل ســواء فــى ممارسة الحقوق وأداء الواجبات، يقول "باركر": "وليس فى استطاعة المــرء أن يجد فى أثينا أى تفرقة بل وأية هوة بين أصحاب الحــرف، وأصــحاب المهن، فالكل على قدم المساواة" [3] غير أن ذلك لا يعنى أن تلــك المــساواة كانت مطلقة، بل على العكس؛ فقد كانت أثينا كغيرها من المدن اليونانية مليئة بالعبيد الذين يقومون بأغلب الأعمال بلا مقابل وليس لهم أى حقوق سياســية أو مدنية كونهم ليسوا مواطنين طبقاً للقانون السائد وقتها، كمــا أنَّ نــداءات "بيركليس" عن الحقوق الفردية والندية والمساواة لم يكن يقصد بها فعليــاً إلا أبناء أثينا الأحرار فقط كذلك لم تقدم الفلسفة ما هو منتظر منها للدفاع عــن فكرة المساواة آنذاك، فباستثناء مبادئ سقراط المثالية عن العدالــة والحــق والخير، نجد الفكر الفلسفى قد استسلم فى أغلب الأوقات للروح الطبقية، بــل ودافع أحياناً عن عدم المساواة. مثــل الفيلــسوف السوفــسطائى كليكلــيس

(1) إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، جــ1، ص: 89.

(2) المرجع السابق، ص: 13.

(3) المرجع السابق، ص: 63.

Callicles(*) الذى قدم نظرية الحق للأقوى، التى نادى فيها بأن الإنسان الذى يملك من المواهب الطبيعية ما يجعله مختلفاً وأفضل من الآخرين، عليه أن يحتقر عدالة البشر، ويعيش معتمداً على قوته وجبروته، "وأنَّ الحياة - بحسب الطبيعة - إنما تتجلى بأروع صورها لدى أشخاص يتمتعون بروح النخبة المصطفاه أو لدى الصفوه النادرة فى المجتمع." (1).

كذلك فإن موقف أفلاطون وأرسطو(**) من المساواة كان غير مُرضٍ بالمرة، بل لا نبالغ حين نصف موقف أرسطو تحديداً بانه صدمة للمدافعين عن المساواة. ففى الوقت الذى رفض فيه أفلاطون المساواة المطلقة ونادى بمساواة نسبية حيث "لا يمكن تحقيقها إلا إذا تساوت النسبة بين الجدارة الأعلى وما يُمنح من شرف أعلى، بالنسبة بين الجدارة الأقل وما يُمنح من شرف أقل، ولا يتحقق هذا الوضع إلا إذا نال أصحاب الجدارة الأكثر شرفاً أعظم، وأصحاب الجدارة الأدنى شرفاً أدنى." (2) كذلكٰ نجده وقد عمق فى فلسفته نظام الطبقات بل واعتبر العدالة هى الإتساق بين تلك الطبقات بحيث لا تتدخل طبقة فى عمل طبقة أخرى. فكل مواطن - عند أفلاطون - له عمله وعليه أن يؤديه دون أن يأخذه الفضول إلى النظر إلى عمل أخيه. يقول

(*) كليكليس: فيلسوف يونانى سوفسطائى، ذكره أفلاطون فى محاوراته بوصفه تلميذاً للفيلسوف السوفسطائى جورجياس (487 - 376 ق.م)، له نظرية تقول إنَّه ليس من العدل أن يضع الضعفاء القوانين التى تعوق الأقوياء عن السيطرة عليهم، وقال بأن التعاليم الاخلاقية التى فى زمنه ليست من صنع الآلهة وإنما من صنع البشر.

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص: 39.

(**) أرسطو (384 - 322 ق.م): فيلسوف يونانى كبير، يعد ثانى أكبر فلاسفة الغرب بعد أفلاطون، وهو مؤسس علم المنطق، له العديد من المؤلفات فى معظم فروع المعرفة كان استاذاً للإسكندر الأكبر، وهو صاحب المدرسة المشائية.

(2) إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، جـ2، ص: 281.

أفلاطون: "وأكدنا بعد أن العدل هو إتمام الإنسان عمله الخاص به وألاّ يكون فضولياً." [1].

حتى فكرة شيوعية المال والنساء التى نادى بها لم يكن الغرض منهـا هو صنع نوع من المساواة كما قد يعتقد البعض، وإنما كانت وسيلة لإصلاح التعليم ونظام الحكم. يقول "باركر": ".. ولأنَّ أفلاطون، كان أفلاطون فـإن اصلاح التعليم وما يترتب عليه من إصلاح الحكومة كـان مركـز تفكيـره والأساس الذى يقوم عليه، أما النظام الاجتماعى الجديد فلم يكن سوى إطـار خارجى" [2].

فإذا ما انتقلنا إلى أرسطو سـنجد أن "مفهـوم العدالـة عنـده كـان ارستقراطياً بشكل سافر" [3].

فقد أيد نظام العبودية بل ونسبه إلى الطبيعة، حيـث رأى أن النـاس يولدون أحراراً أو عبيداً بالطبيعة، وبذلك لا يكون العبد مظلوماً كونه عبـداً. كذلك فقد عبّر عن نظرة دونية تجاه الصناع والحـرفيين والأجـراء حيـث وضعهم على قدم المساواة مع العبيد، ورفض أن يعدوا من بين المواطنين فى الدولة فقال: "فمن يعمل فى الأشياء الضرورية لعيشة شخص بعينـه. فهـو عبد، ومن يعمل للجمهور فهو العامل والأجير." [4] فإذا ما أضفنا إلى ذلـك كله نظرة "أرسطو" المتعصبة تجاه الأمم الأخرى؛ حيث كان يصفهم بالبرابرة – باستثناء شعب مصر – فإننا ندرك أنه كان أبعد ما يكـون عـن فكـرة

---

(1) أفلاطون، المحاورات الكاملة: محاورة الجمهورية، جـ1، ص:200.

(2) إرنست باركر، جـ2، مرجع سابق، ص: 55.

(3) Encyclopaedia of Government And Politics, Art: Justice, edit: Hawkesworth, M., volI, Routledge, London & New York, 1992, P: 81.

(4) أرسطو طاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفى السيد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1947، ص: 193.

المساواة المعروفة، بل كان عدوها.. لو شئنا الدقة.

ولعل الفكر الرواقى هو من أكثر التيارات الفلسفية دفاعاً عن المساواة فقد "طلب الرواقيون المساواة كحق طبيعى للجميع، ولكنهم عرّفوا هذا الحق بأنه حق نشدان الفضيلة التى لا ينبغى أن تُمنع عن أحد." [1] كما أنهم نادوا بمساواة وأخوة عالمية تربط كل البشر بعضهم ببعض، ورفعوا من قيمة العقل، ونادوا بوحدة الطبيعة البشرية.

غير أنَّ التأثير الأكبر للرواقية كان على الرومان، حيث انتشر الفلاسفة الرواقيون فى روما وغيرها من مدن الإمبراطورية، وانتشر معهم الفكر الرواقى، مما أثر على العقلية الرومانية؛ حيث عمل الرومان "على إقامة الوحدة وعدم الانطواء على الذات، وبشروا بالمساواة والإخاء والمحبة بين أرجاء الإمبراطورية على عكس الإغريق الذين دافعوا عن "المدينة الدولة"، وعن القيم السياسية الداعية للحرية والديمقراطية، ونظروا نظرة ازدراء إلى الشعوب الأخرى، ولم تعد المواطنة كما كانت سابقاً لدى الإغريق محصورة فى أولئك الذين يشاركون فى الحكم." [2].

ولعل أكثر المتأثرين بالفسلفة الرواقية هو الفيلسوف والقانونى الرومانى "شيشرون" "فقد كان من أنصار المساواة بين الشعوب.. فالإنسان أخ لأخيه الإنسان، الجميع يتمتعون بنفس المواهب ولا تمايز بين فرد وآخر." [3] وقد تأثرت أفكاره السياسية عن الحكم والدولة بعقيدته الرواقية مما صنع لديه نظرة عالمية منفتحة غير تلك التى كانت عند أفلاطون و أرسطو

---

(1) عبد المنعم الحفنى، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مادة: المساواة، جـ2، ص: 1295.

(2) سلمى حمزة الخنساء، تاريخ الفكر السياسى فى العصور القديمة والوسطى، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، 1988، ص: 129.

(3) المرجع السابق، ص: 137.

اللذين "لم تكن لديهما القدرة على تخطى تصور "دولة المدينـــة" باعتبارهـــا الغاية النهائية للتنظيم السياسى." [1] لذلك قدم لنا "شيشرون" فلسفة قادرة على قبول المساواة بين البشر من حيث قدرة كل إنسان على التفكير، وحيازة كل إنسان للعقل، مما جعله يقرر أنه لا يوجد إنسان من أى جنس لا يستطيع أن يصل إلى الفضيلة وإلى التفوق إذا ما وجـــد مرشـــداً لـــه." كـــذلك ســـاوى "شيشرون" بين الناس فى القانون الذى اعتبره واحداً فى كل مكان، فالإنسان هو الإنسان والقانون الحق هو ما يتفق مع العقل (الذى هو سواء عنـــد كـــل البشر) ومع الطبيعة (التى هى واحدة عند كل البشر) "فليس ثمة تمايز بـــين إنسان وآخر: العقل واحد، والقانون واحد، والفضيلة واحدة والعدالة واحدة ما دامت تستند إلى قانون واحد، كذلك فالطبيعة واحدة، والإله واحد. نحن هنـــا أمام تجمع عقول، وأمام قوانين كلية عامة وطبيعية ذات سمات إلهية، وهـــذه أفكار رواقية من الدرجة الأولى تثبـــت مـــدى تـــأثر "شيـــشرون" بـــالفكر الرواقى."[2].

وقد كان من بين آثار الفكر الرواقى سهولة انتشار المـــسيحية "حيـــث ساعد المفهوم الرواقى للحرية المرتكزة على ذاتية الفرد وخصوصيته علـــى انتشار المسيحية." [3] كون تلك الأخيرة كانت تعول على ضمير الإنسان فى تحمل المسؤولية عن أعماله الأخلاقية، كذلك نشرت المسيحية فكرة المساواة فى إطار أن كل الناس هم إخوة فى الله، والله ينظر لهم على قدم المساواة.

إلا أنَّ ما كانت تنادى به المسيحية من أخوة فى الله لم يكـــن يتعـــدى جدران الكنائس، بينما ما يطبق فى الواقع كان على النقيض؛ حيـــث ســـيطر

---

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص: 100.

(2) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص: 108.

(3) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الليبرالية، جـــ2، ص: 1156.

على أوربا نظام اقطاعى شديد الوطأة أصبح معه الكلام عن المساواة بلا معنى، حيث الكنيسة تسيطر على الملوك الذين يسيطرون بدورهم على النُبلاء الذين يتحكمون فى باقى الشعب بشكل يكاد يقترب من الاستعباد. ولم تكن المساواة متاحة إلا كرشوة سياسية من أجل أغراض أخرى؛ حيث كانت تستجيب "الحكومات الملكية التى سادت تلك الحقبة – بدرجات متفاوتة – لمطالب بعض الفئات التى تعتمد عليها (مثل النبلاء والكهنة والمحاربين) ومنحتها درجة من المساواة أعلى من غيرها من بقية السكان." [(1)].

وفى ظل هذا النظام الإقطاعى العنيف تراجعت المساواة كما تراجعت معظم المفاهيم السياسية القديمة التى كان لها الأولوية عند اليونان والرومان (فترة الجمهورية)، بل إن السياسى الشهير "نيقولا مكيافيللى"[(*)] عبّر صراحةً عن روح هذا العصر حين نفى إمكانية إقامة إمارة أو مملكة مع المساواة، كما أنه من المستحيل إقامة نظام جمهورى مع وجود النبلاء فقال فى "مطارحاته":

"أولاً: لا يستطيع أى إنسان يفكر فى إقامة جمهورية فى الأماكن التى يكثر فيها النبلاء، أنْ ينجح فى تحقيق غرضه إلا إذا تخلص رأساً من أكثرهم.

وثانياً: أنه فى الأماكن التى تسودها المساواة سيادة كبيرة لا يستطيع أى

---

(1) على خليفة الكوارى، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص: 17.

(*) نيقولا مكيافيللى (1469 – 1521م): فيلسوف ومفكر ورجل دولة إيطالى، ولد وعاش بمدينة فلورنسا إبان عصر النهضة، أحد أبرز المؤسسين لعلم السياسة الحديث، له العديد من المؤلفات أشهرها "الأمير" الذى كان غرضه منه أن يكون مرشداً للحاكم فى كيفية إدارة الدولة، وكتابه "المطارحات" الذى عرض فيه للحياة السياسية فى عدد من مدن أوروبا. أشهر مبادئه "الغاية تبرر الوسيلة". هوجمت كتبه فى البداية، لكنها لاقت رواجاً وتقديراً بعد أن مدحها العديد من الفلاسفة كروسو، وفيشته، وهيجل.

إنسان يفكر فى إقامة مملكة أو إمارة أن يحقق غايته، إلا إذا إختار من أولئك المتساويين من الناس عدداً من أكثرهم طموحاً وعقولاً غير مستقرة، وجعل منهم نبلاءً إسماً وفعلاً... وهكذا يحيط نفسه بأولئك الذين يستطيع بتأييدهم الحفاظ على سلطانه... أما بالنسبة إلى الباقين فسيجدون أنفسهم مُرغمين على أحتمال نيرٍ لاتستطيع غير القوة إرغامهم على احتماله"[1]

وهذا الوصف الذى قدمه "مكيافيللى" هو بالضبط ما كان سائداً زمن الاقطاع، حيث يتحكم السيد الإقطاعى فى إقطاعه كما يشاء، فهو المالك المسيطر، أما الأجراء ممن يعملون فى أرضه فقد كانوا "فى الحقيقة بمثابة عبيد للمالك ولكن فى نظر القانون كانوا أحراراً بالمولد." [2] إلا أن حريتهم لا تعطيهم الحق فى مغادرة الإقطاع.. ولو فعلوا تعيدهم السلطة إلى المالك الاقطاعى من جديد. فهم يعيشون كأشباه العبيد. ومن هنا كانت المساواة مكبوتة تحت سطوة القوة الغاشمة للنبلاء والأمراء الإقطاعيين من ناحية، ورجال الكنيسة المستفيدين من هذا النظام من ناحية أخرى، مما جعل من المساواة مشروعاً مؤجلاً إلى ما بعد انتهاء حقبة العصور الوسطى وبدايات الحقبة الحديثة حيث صحوة الفكر السياسى من جديد.

ولعل أبرز المساهمات الفكرية التى قدمت عن المساواة فى الحقبة الحديثة، تلك التى قدمها "جون لوك"، حيث ربط فلسفته التجريبية من جانب وبين فكرة أننا "عباد الله" **Servants of God** من جانب آخر، وهي فكرة دينية أصلها الديانة المسيحية والفلسفة الرواقية؛ "فالبشر جميعاً هم مخلوقات

(1) نيقولا مكيافيللى، المطارحات، ترجمة خيرى حماد، ط3، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1982، ص: 399 - 400.

(2) سيد أحمد الناصرى، تاريخ الإمبراطورية الرومانية السياسى والحضارى، ط2، دار النهضة العربية، القاهرة، 1991، ص: 486.

الله القادر الحكيم، وكلهم عباده، جاء بهم إلى الدنيا بمشيئته وتدبيره، فكلهم مِلكُ يمينه وصنيعته، خلقهم لإرضائه لا لإرضاء أحد غيره"[1] وقد رفض "لوك" فى فلسفته التجريبية تلك الرؤية التى تقول بأن الإنسان يولد ولديه أفكار فطرية، وقال بأن العقل البشرى لحظة الميلاد يكون "كالصفحة البيضاء"[*] ينتظر ما تخُطه التجربة عليه. وقد دلل على رأية بأن الأطفال والبلهاء ليس لديهم أدنى فكر أو فهم فى عقولهم، "فالقول بأن هناك فكرة مطبوعة فى العقل، ثم نقول فى الوقت نفسه إن العقل جاهل بها ولم يلحظها على الإطلاق، معناه أن هذا الإنطباع ليس شيئاً بالمرة." [2] أى أنَّ الناس فى رأى "لوك" يولدون "لا أفكار فى عقولهم، ولا فطرة فى دمائهم يجعل البعض منهم يتميز عن البعض الآخر، ومن ثم فالمساواة بين أفراد البشر مساواة مطلقة، مادام أن الطبيعة قد أكدت أن الجنس البشرى من معدن واحد، ومن أصل مشترك." [3] واستنتج "لوك" من ذلك أن الحقوق التى يستحقها الناس واحدة، والقانون الذى يجب أن يخضعوا له واحد وهو قانون الطبيعة. وقد أيد "لوك" فكرته تلك مستشهداً بالفكرة الدينية القديمة عن "المساواة أمام الله" حيث "الناس قد يكون لكل منهم وضعه الخاص أو واجباته إلا أنهم جميعاً بوصفهم "مخلوقات الله" أحرار كونهم أسياد أنفسهم، ولهم على قدم المساواة حقوق

---

(1) Locke, J, "The Works of John locke", Vol IV, P: 341.

(*) الصفحة البيضاء Tabula Rasa: هى كلمة لاتينية تشير إلى نظرية معرفية تؤكد أن الفرد يولد وليس لديه بنية معرفية مسبقة، وإنما يحصل على المعرفة من الخبرة والإدراك الحسى. ولعل الصورة الحديثة لتلك النظرية تُعزى إلى الفيلسوف الإنجليزى "جون لوك" الذى تحدث عنها فى كتابه: "مقال فى الفهم الإنسانى".

(2) Locke, J, "An Essay Concerning Human Understanding", 30th edit, William Tegg & Co. & Cheapside, London, 1849, P:11.
وانظر: عزمى إسلام، جون لوك، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006، ص: 33 – 50.

(3) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص:253.

كبشر." (1).

وقد جاء "مونتسكيو" بعد "لوك" ليؤكد على حرية الإنسان ومساواته بكل إنسان، "وهاجم كل نظرية أو فكرة تنادى بمعقولية العبودية أو بأنها ظاهرة طبيعية." (2) وقد عمل فى كتابه الشهير "روح القوانين" على تفنيد كل المبررات المتداولة لظاهرة الرق و الاستعباد. يقول "مونتسكيو": "إن أرسطو أراد أن يثبت أنَّ العبودية شئ طبيعى... ولكن لأن كل البشر يولدون متساوين فلابد أن تكون العبودية ضد الطبيعة"(3) ومن هنا يُسقط "مونتسكيو" فكرة أرسطو عن أن العبد يولد عبداً، والحر يولد حراً، ومن ثم يشجع العبد أن يطالب بحقه فى أن يكون على قدم المساواة مع سيده؛ لأنَّ كل منهما إنسان فى النهاية. واعتبر "مونتسكيو" العبودية – كما هى – المعنى المقابل للحق المدنى، فهى المعنى المقابل للحق الطبيعى أيضاً. ومن ثم فهى صورة واضحة للظلم والعنصرية. ثم يأتى "جان جاك روسو"(*) بعد ذلك معبراً عن المساواة بصورة قوية؛ حيث جعلها مظهراً من مظاهر حالة الطبيعة الأولى، ومن ثم جعلها نتيجة أساسية لتطبيق العقد الإجتماعى؛ حيث "تتحقق المساواة فى ثنايا العقد الاجتماعى، لأن الأفراد بردهم أنفسهم وكل حقوقهم إلى المجتمع، يعودون إلى نقطة الصفر، وتتحقق المساواة التامة بينهم، كما أن

---

(1) Ency. Of Government And Politics, Art: Justice, Vol I, P: 81.

(2) على عبد المعطى محمد، مرجع سابق، ص: 285.

(3) Montesquieu, "The Spirit of The Laws", trans. By: Choler, A.M, 2nd edit, Cambridge University Press, Cambridge, 1990. P:252.

(*) جان جاك روسو (1712 – 1778م): فيلسوف فرنسى، وأحد أعلام عصر التنوير فى أوروبا ساعدت فلسفته فى تشكيل الأحداث السياسية فى فرنسا التى أدت لقيام الثورة عام 1789م. أهم مؤلفاته السياسية هو كتاب "العقد الاجتماعى" 1762م، "وإميل" 1762م، وله كتاب "الإعترافات" 1765م والذى يمثل سيرته الذاتية.

اتحادهم يكون كاملاً بالإطلاق، ولا يسمح بأى أفضلية لأى فرد." (1).

وليس معنى حديث "روسو" عن المساواة هنا هو محاولة صنع مساواة مطلقة، وإنما مساواة تمنع حدوث فوارق شاسعة بين المواطنين بما يفسد مضمون المساواة ومبدأها الذى تنادى به الدولة. أى "ينبغى أن لا يكون هناك مواطناً ثرياً لدرجة أن يشترى مواطناً آخر، ولا يكون هناك مواطناً فقيراً لدرجة أن يضطر أن يبيع نفسه." (2).

والواقع أنَّ الأفكار التى انتشرت طوال القرن السابع عشر التى تؤيد الحرية والمساواة وتعطى السيادة للشعب؛ كان لها أثر عظيم على الشعوب الأوروبية، حيث بدأت الثورات فى انجلترا (1688م)، ثم امتدت فى القرن التالى إلى الولايات المتحدة (1776م)، وفرنسا (1789م)، وقد نادت تلك الثورات بالحرية والعدالة والمساواة، خاصة الثورة الفرنسية التى جعلت من المساواة أحد مبادئ شعارها الشهير (الحرية – الإخاء – المساواة). وعلى المستوى الفكرى فقد أصبحت المساواة واحدة من المصطلحات الرئيسة فى أى مؤلف سياسى فى تلك الفترة، حيث لم يعد مقبولاً تجاهلها بعد أن باتت مطلباً شعبياً؛ فها هو "كانط" يؤيد فى "مشروعه للسلام الدائم" الدستور الجمهورى كونه – من ضمن الأسباب – "يقوم على المساواة بين المواطنين." (3) كذلك "هيجل"(*) يُعرّف رؤيته عن فلسفة الحق بأنها: "أن

---

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص: 298.

(2) Pateman, C, "Participation And Democratic Theory," 7th edit, Cambridge University press, Cambridge, 1977. PP: 22 - 23.

(3) عما نويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006، ص: 43.

(*) هيجل (1770 – 1831م): فيلسوف المانى، يعد من كبار الفلاسفة الذين يصنفون بالمثاليين، اشتهرت فكرته عن الجدل (الديالكتيك) والتى طبقها بشكل موسع فى=

تكون شخصاً، وأن تحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً."[1] أى لهم نفس الحق بالتساوى معك.

ولعل القرن التاسع عشر – وحتى بدايات القرن العشرين – كانت فترة قوية للمساواة؛ حيث ظهرت بقوة الفلسفات المناهضة لليبرالية الكلاسيكية، ولنظام الطبقات. ويأتى على رأسها الفكر "الماركسى" الذى نادى بالمساواة التى تتحقق فى المجتمع الشيوعى الجديد، كما كانت متحققة فى المجتمع الشيوعى البدائى. بل إن انصار هذا الفكر يرون أن المساواة لم تكن موجودة بصدق فى كل مراحلها التاريخية، وأنها لا تتحقق إلا فى المجتمع الشيوعى حيث يُرفع شعار: "من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته"، وعندئذ تتحقق المساواة الكاملة"[2] أما اذا انتقلنا إلى القرن العشرين فسنجد أن المساواة طوال هذا القرن كانت تتأرجح فى كتابات التيارين الليبرالى والشيوعى[*]، حيث يناصر الأول المساواة النسبية أو المساواة فى الفرص، بينما يؤيد التيار الثانى المساواة المطلقة التى تتحقق فى المجتمع الشيوعى أما على المستوى

=فلسفته، من أهم مؤلفاته كتابه "فلسفة التاريخ". تتلمذ على يديه العديد من الفلاسفة من أشهرهم "كارل ماركس". مات "هيجل" بالكوليرا ولم تنشر مؤلفاته عن الجماليات وفلسفة الدين والتاريخ إلا بعد موته.

(1) هيجل، أصول فلسفة الحق، جـ1، ص: 185.

(2) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص: 409.

(*) الشيوعية Communism: هى نظرية اجتماعية وحركة سياسية ترمى إلى السيطرة على المجتمع ومقدراته لصالح أفراد المجتمع بالتساوى بحيث لا يمتاز فرد على آخر بالمزايا التى تعود على المجتمع. وتعد "الماركسية" هى أهم التيارات التى تعبر عن هذا الفكر، وقد صاغها "كارل ماركس" و"فردريك إنجلز" فى كتاب "رأس المال". وقد كان هذا الفكر ملهماً للزعيم الشيوعى "لينين" ليقوم بثورته البلشفية 1917م محاولاً تطبيق الفكر الشيوعى.

التطبيقى فى أرض الواقع فإن المساواة استخدمت خلال القرن العشرين للتعبير عن النزعة التحررية لدى البلدان المستعمرة من قبل الدول الأوربية الكبرى، حيث الحرية و المساواة تعنى الحكم الذاتى. إلا إنه على الرغم من الإختلافات الموجودة فى فهم معنى المساواة، يبقى مفهوم المساواة كقيمة أخلاقية شيئاً لا يختلف عليه أحد.

جـ- المساواة والمواطنة:

اعتمدت نظرية المواطنة الحديثة، وكذلك نظرية الديمقراطية على مفهوم المساواة إعتماد كبيراً، ذلك أنَّ الرابط بين المواطنة والمساواة قديم قدم المفهومين نفسيهما. "فقد أقترن مفهوم المواطنة أو ما يدل عليه من مصطلحات عبر التاريخ بإقرار المساواة للبعض أو للكثرة من المواطنين." [(1)] حيث المواطنة كانت تعنى قديماً المشاركة فى الحكم على قدم المساواة مع باقى المواطنين، لذا فقد أصبحت المساواة ركيزة أساسية لمفهوم المواطنة، بل إنَّ المواطنة أصبحت تعنى ضمنياً المساواة فى وقتنا الحاضر.

ولعل أهمية فكرة المساواة بالنسبة للمواطنة كونها متغلغلة – بصورة ما – داخل المفهوم الحديث للمواطنة؛ فالمساواة الاجتماعية مثلاً أضافت بقوة لمعنى المواطنة حيث قدمت الأصل الطبيعى للمساواة كوسيلة إقناع للأفراد كى يتقبلوا فكرة التساوى بينهم "فنحن جميعاً متساويين فى إنسانيتنا." [(2)] والمجتمع متعدد الثقافات لا تعتمد فيه المواطنة على اللون أو الجنس أو العِرق أو الدين حيث "التنوع الكبير للناس فى اختلاف أصولهم، أو مكانتهم، أو ثروتهم يمكن أن يكون أمراً مقبولاً... والمساواة الاجتماعية الكاملة تعنى أنَّ الفجوة بيننا يمكن أن نعبرها، وأن الاختلافات الثقافية يمكن أن نتخطاها،

(1) على خليفة الكوارى، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص: 15.

(2) Sargent, L.T, "Contemporary Political Ideologies", 10th edit, Wadsworth Publishing company, Belmont, 1996, P: 59.

ونجعلها غير مهمة أو نقبلها بوصفها تنوعاً ثميناً."[1] ومن هنا كانت المساواة أمام القانون هى نتاج هذا الفكر؛ حيث الاختلافات السابقة بين المواطنين لاتؤثر فى وضعهم القانونى كونهم جميعاً متساويين. غير أن تلك الصورة المثالية لا تكون كذلك عند التطبيق. حيث "يُضعِف – بشكل واضح – الإختلاف الإجتماعى الاقتصادى الموجود فى كل المجتمعات المساواة أمام القانون عند تطبيقها إلا أنها تبقى واحدة من الأهداف الديمقراطية الواضحة."[2].

ولعل المفهوم الأبرز للمساواة حديثاً – الذى ارتبط بمفهوم المواطنة الليبرالية – هو مفهوم "المساواة فى الفرص"(*)، حيث رفض التيار الليبرالى منذ ظهوره أى تصور مثالى عن المساواة المطلقة أو ما أسموه "بالمساواة فى الوضع"(**)، حيث يتساوى جميع المواطنين فى كل شئ حتى فى مقدار الدخل الذى يجنيه كل واحد منهم، وبرروا رفضهم بأن مساواة من هذا النوع "لا وجود لها خارج عالم الرياضيات."[3] وقدموا مفهوم "المساواة فى الفرص" كبديل منطقى، يعبر من وجهة نظرهم عن المساواة الحقة فى المجتمع. وحتى فى الفترات التى سيطر فيها مفهوم المساواة المطلقة تحت تأثير التيارات الإشتراكية والماركسية، كان هناك رفض قاطع لهذا المفهوم من قبل المنظرين الليبراليين الذين اعتبروه نوعاً من اليوتوبيا الحمقاء. بل إنهم أخذوا على ليبرالية القرن العشرين – خاصة فى النصف الأول منه –

(1) Sargent, L.T, "Contemporary Political Ideologies", P: 59.
(2) Ibid, P: 57.
(*) Equality of Opportunity.
(**) Equality of Condition.
(3) "The Oxford Companion to Politics of the World", art: Equality, P: 257.

أنها بدأت تنادى بنفس المفهوم. يقول "ليو شتراوس"(*) :

"أما الخطر الداخلى الذى يتهدد الديمقراطية الليبرالية فهو يتمثل فى انحدارها المستمر إلى المناداة بالمساواة، هادمة بذلك مبدأ أساسياً من المبادئ التى آمن بها روادها الأوائل، ونعنى به الإيمان بالتفوق البشرى، والتميز الطبيعى الذى يتمتع به البعض دون الآخرين. إن إنكار وجود معايير مطلقة للسمو البشرى إنما يعنى إلغاء الفروق بين ما هو وضيع وما هو نبيل، بين ما هو منحط وما هو رفيع وبالإختصار بين ما هو غير إنسانى وما هو إنسانى."[1].

بل إن البعض منهم قد رفض المبدأ من منطلق حماية الفكر الليبرالى كله؛ حيث فى تطبيق "المساواة فى الوضع" تدمير لكل الثوابت المعروفة فى الفكر الليبرالى الفردى. وقد عبروا عن ذلك بطرح سؤالين:

"(أ) هل يمكننا تطبيق "المساواة فى الوضع" بدون توحيد الفكر الأخلاقى، مما يضعف الإستقلال والفردية؟

(ب) ألا يتطلب ذلك تدخل الدولة فى حياة الأفراد مما يعد أيضاً تدميراً للاستقلالية؟."[2].

وبما أننا لا نستطيع أن نتجنب تلك الأضرار فعلينا البحث عن بديل لهذا المفهوم، وتوصلوا لمفهوم "المساواة فى الفرص"، حيث إنه من وجهة

(*) ليو شتراوس L. Strauss (1899 – 1973م): فيلسوف المانى الأصل أمريكى الجنسية، هاجر إلى أمريكا عام 1937م، عمل أستاذاً للعلوم السياسية بجامعة شيكاغو. يعد الأب الروحى للمحافظين الجدد فى الحزب الجمهورى.

(1) يوجين ف. ميللر، ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السياسية، فى، انطونى دى كرسبنى وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة: نصار عبد الله، مكتبة الأسرة، القاهرة، 1996، ص: 65.

(2) "Ency .Of Government and Politics", art: Justic, Vol I, P: 84.

النظر الليبرالية يحقق العدالة ولا يجور على حرية الأفراد؛ ذلك "أنّه وُضع لكى يتضمن فى وقت واحد المساواة والحرية. "فالحرية" بدون "فرصة" يكاد أنْ يكون تناقضاً فى الألفاظ، و"المساواة" بدون "فرصة" تشبه المساواة بين العبيد وبعضهم أو المساجين." [1].

كذلك رفض الليبراليون بشدة فكرة المساواة فى الدخل كتعبير عن المساواة الإقتصادية لأن "المساواة المطلقة فى الدخل ستكون غير عادلة لكل الناس." [2] فلو أعطيت رب أسرة كبيرة نفس الدخل الذى أعطيه لرب أسرة صغيرة لا أكون قد حققت العدالة والمساواة بينهما على الرغم من أنهما متساويان فى الدخل.

ومن هنا قدم الفكر الليبرالى رؤيته تجاه المساواة والتى عرفها بالمساواة فى الفرص بين الجميع. والتى يمكن تلخيصها فى نقطتين:

"الأولى: أنَّ كل فرد فى المجتمع سيكون قادراً أن يتنقّل بين الطبقات أو الدرجات الإجتماعية صاعداً أو هابطاً معتمداً فى ذلك على إمكاناته الفردية ووسائله.

الثانية: أنه لن يكون هناك عوائق مصطنعة تمنع أى فرد من تحقيق ما يمكنه من خلال قدراته والعمل الجاد." [3].

ولأنَّ الفرص متاحة للكل على قدم المساواة، فلا مجال لأى أحد أن يشكو من أنَّ العدالة مفقودة فى المجتمع، فأى نقص فى حياة الفرد سيكون عندئذ مردّه إلى تقصيره هو فى اغتنام الفرص.

---

(1) "The Oxford Companion to Politics of the world", Art: Equality and Inequality, P: 259.
(2) Sargent, L.T, "Contemporary Political Ideologies", P: 58.
(3) Ibid, P: 57.

غير أنَّ بعض المواضع المثالية فى تلك النظرية قد جعل البعض يتشكك فى إمكانية تحقيق "المساواة فى الفرص" من دون تحقيق "المساواة فى الوضع"، بحيث أننا لو أردنا "الحصول على مساواة عادلة فى الفرص يتطلب ذلك على الأقل فرص متساوية فى الحياة، وذلك بدوره يتطلب على الأقل ما يشبه "المساواة فى الوضع"، ... فنحن لا يمكننا أن نستحوز على "المساواة فى الفرص" بدون "المساواة فى الوضع"، أو "المساواة فى الوضع" بدون "المساواة فى الفرص" فكل منهما يحتاج الآخر." [1].

ولعل ذلك ما يعد من القضايا التى لا تزال النظريات الحديثة تحاول أن تقدم لها حلاً يحقق العدالة الاجتماعية والمساواة الحقيقية بين كل المواطنين، فلكى أحصل على "عمل" براتب مرتفع أحتاج إلى "تعليم مميز"، ولكى أحصل على "تعليم مميز" أحتاج إلى "مبلغ كبير من المال"، ولكى أحصل عليه أحتاج أن أجد "عملاً" براتب مرتفع.. الخ. بينما من لديه المال يستطيع الحصول على تعليم مميز، وبالتالى تزيد فرصه فى احتلال مكانة أفضل.. وهكذا. فيكون المال هنا معّبراً عن عدم تساوى الفرص مما يُضعف من نظرية "المساواة فى الفرص" والتى من المفترض أنها تطالب الدولة – عن طريق القوانين والنظم – بتحقيق مساواة فى الحصول على الفرص بين كافة المواطنين دون أن تتدخل فى اختيارات الأفراد أو فى رغباتهم.

كما أن تطبيق المساواة فى الفرص فى المجال الإقتصادى يساعد بشكل ما على زيادة الفقر بين الطبقات الفقيرة مما يهدد المواطنة نفسها "فالفقر المدقع يمنع بشكل كبير الفرد من المشاركة فى الحياة السياسية"[2] مما يتطلب تدخل الدولة بصورة ما لدعم العناصر الأفقر فى المجتمع، وهو ما ترفضه التيارات الليبرالية بوصفه تدخلاً فى المساواة، ومحاولة لمعاقبة العناصر الأنجح على نجاحها فى

(1) Ency. Of Government And Politics, Art: Justice, vol I, P: 83.
(2) Sargent, L.T, "Contemporary Political Ideologies", P: 58.

استغلال ما اتيح لها من فرص. لذلك تعد نظرية "المساواة فى الفرص" الأكثر صيتاً لكنها ليست الأفضل بكل تأكيد؛ فهى إن كانت تساوى بين كل أفراد المجتمع – مهما كان انتماؤهم الطبقى – فى الحصول على الفرص، إلا إنها فى نفس الوقت تنظـــر للقلة الضعيفة التى قد تحتاج إلى يد العون كى تكمل المشوار، وكأنها نفايات المدينة التى يجب التخلص منها والقضاء عليها. وهى وجهة نظر تشبه تلك التـــى قـــدمها "أرسطو" حين طالب بتحديد النسل داخل المدينة المثالية فى نظـــره عـــن طريـــق الإجهاض أو إعدام الأطفال المشوهين والضعفاء.

ولعل أزمة الليبرالية هنا تتلخص فى أنَّ من يؤمنون بها يتعاملون مع مبادئها وكأنها مقدسات لا تُمس، فيرفضون أى تدخل من الدولة حتـــى ولـــو كان هذا التدخل بغرض إنقاذ النظرية نفسها من الإنهيار، فتطبيق الليبراليـــة الكلاسيكية تسبب من قبل فى أزمات أضطر معها الليبراليـــون أنفـــسهم أن يُعدّلوا مسارهم وأن يسمحوا بتدخل الدولة بصورة محدودة، وهو بالضبط ما تحتاجه عملية دعم تحقيق فكرة "المساواة فى الفرص"، فلكى يمكن تطبيق تلك الفكرة علينا العمل على سد الثغرات الموجودة فيها والتى تتمثل فى أن هناك طبقة اجتماعية ما فى الدولة لن تستطيع أن تحصل على الفرصة المـــساوية لباقى الطبقات إلا بمساعدة الدولة لها ومن هنا يصبح تدخل الدولة ضـــرورة لصنع المساواة العادلة، وليس مجرد مساواة تخدم طبقة أو أكثر دون بـــاقى الطبقات.

الركيزة الثالثة: المشاركة Participation.

إن الباحث فى مجال الفكر السياسى لا يخفى عليه مدى اهميـــة مفهـــوم المشاركة السياسية فى وقتنا الحاضر؛ بل أنَّ الكلام عن الديمقراطية أو المواطنة لم يعد يعنى شيئاً من دون الكلام عن المشاركة السياسية للمواطنين، "بل إن أكثر الأفكار الأساسية التى تميز النظام السياسى الديمقراطى، هى فكرة أن المواطنين

ينبغي عليهم أن يشاركوا فى صنع القرارات السياسية، إما بشكل مباشر أو من خلال نواب هم من يختارونهم." (1) وهو ما يستتبع الكلام عن كيفية تلك المشاركة، ومعوقات تلك المشاركة، وفائدتها للمواطنين وللدولة على السواء. ومن هنا نفهم أهمية الدور الذى تقوم به المشاركة السياسية فى استقرار الحكم، وتدريب المواطنين على حكم أنفسهم بأنفسهم، أى تدريبهم على الديمقراطية.

أ - تعريف المشاركة:

على الرغم من تنوع صور المشاركة السياسية فى وقتنا الحاضر، إلا أنَّ تعريف المشاركة لن يكون فى صعوبة تعريف المصطلحات السياسية الأخرى، ربما لأن تلك الأخيرة ترتكز بالأساس على مصادر فلسفية معقدة، بينما المشاركة تعبر عن مضمون بسيط للفعل السياسى داخل المجتمع والذى "يقوم به الأفراد (المواطنون) بهدف التأثير على القرارات الحكومية." (2) إما بشكل فردى أو فى صورة جماعات ومنظمات أو تظاهرات ومن هنا تُعرّف لنا موسوعة علم السياسة المشاركة السياسية فى أوسع معانيها بأنها:

"عبارة عن مساهمة أو مشاركة المواطنين - المباشرة أو غير المباشرة - فى عملية إتخاذ القرارات فى إطار النظام السياسى المحيط... ويرتبط مفهوم المشاركة السياسية عموماً بالنظم الديمقراطية النيابية(*)"(3) لأن تلك الأخيرة تسمح بالإختلاف فى وجهات النظر السياسية وتسمح

---

(1) Sargent, L.T., "Contemporary Political Ideologies", P: 42.

(2) "The Oxford Companion to Politics of the World", Art: Political Participation, P: 667.

(*) الديمقراطية النيابية "Representative Democracy": وهى تلك التى ينتخب فيها المواطنون من ينوب عنهم فى حكم دولتهم كأعضاء البرلمان، أو رئيس الحكومة.

(3) مصطفى عبد الله الخشيم، موسوعة علم السياسة: مصطلحات مختارة، مادة: المشاركة السياسية، ط 2، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، طرابلس، 2004، ص:419.

بالتعبير عن هذا الإختلاف علناً، بعكس "النظم الشمولية(*)" التى تتبنى مشاريعاً وخططاً قومية عامة لا يجوز لأحد من الشعب الاعتراض عليها وإلا صار منشقاً عن الصف الوطنى وربما إتُهمَ بالخيانة.

ومن هنا نفهم أن المشاركة فى أبسط معانيها هى "تحرك" المواطن لصنع تغيير ما. وهذا التحرك له أنماط اعتيادية وأخرى غير اعتيادية[1]: أما الإعتيادية فيأتى على رأسها "التصويت" حيث المشاركة فى الإنتخاب أو الاستفتاء أو غير ذلك، كذلك ينضم إلى تلك الأنماط الإعتيادية مناقشة السياسة - القيام بالحملات الانتخابية - تشكيل أو الانضمام إلى جماعات مصلحية - الإتصال بشخصيات وقيادات سياسية وإدارية.. إلخ. أما الانماط غير الإعتيادية فمثل التقدم بشكاوى ضد النظام السياسى - الإنخراط فى تظاهرات أو مواجهات ضد النظام السياسى - العصيان المدنى - أعمال الشغب السياسى - حرب العصابات - القيام بانقلاب أو ثورة ضد النظام القائم.

ولعل تنوع صور المشاركة السياسية يرجع بالأساس إلى تنوع درجات الحريات الممنوحة من نظام إلى آخر؛ فالنظم السياسية الديمقراطية تزداد فيها الصور السلمية للمشاركة حيث المؤسسات المسؤولة عن تفعيل مشاركة المواطن تشجع على انخراط المواطنين فى العمل السياسى، أما النظم القمعية فتزداد فيها الممارسات الأكثر عنفاً للتعبير عن الرأى والمشاركة؛ حيث

(*) النظم الشمولية Totalitarian Regimes: هى النظم التى تتسم بقدر هائل من المركزية ومن التحكم السلطوى فى كل أوجه الحياة فى المجتمع، ولا تسمح بوجود مؤسسات تتمتع ولو بقدر ضئيل من الاستقلال.

(1) مصطفى عبد الله الخشيم، موسوعة علم السياسة، مادة: المشاركة السياسية، ص: 421.

لا يوجد مجال آخر كى يعبر المواطن فيه عن رأيه فى سياسة حكومته مما يدفعه للعنف السياسى تعبيراً عن احتجاجه.

ب - المشاركة تاريخياً:

إن فكرة المشاركة الحديثة وإن لم تكن موجودة بصورتها قديماً، إلا أنَّ بذورها الأولى كانت دائماً حاضرة فى كل حضارة قديمة، "حيث إنَّ سعى الإنسان المقهور إلى الإنصاف والعدل والمساواة فطرة إنسانية؛ فقد استمر الصراع عبر العصور من أجل تأكيد الإنسان لذاته والمطالبة بحق الشراكة فى الطيّبات (خيرات المجتمع)، وحق المشاركة الفعالة فى اتخاذ القرارات وتحديد الخيارات." [1] ولأنَّ الناس منذ قديم الزمن قد شعروا أنهم متساوون فى إنسانيتهم على الرغم من عدم المساواة الموجودة بالفعل نتيجة ظروف اجتماعية كالمال أو العبودية أو غيرهما؛ فقد شعر كل شخص أن "مبدأ المساواة هذا يقضى أن يشارك الجميع بالأمور فلا يُحرم شخص ما من هذه المشاركة، فالجميع متساوون فى الحقوق، العامة منها والخاصة." [2] ومن هنا كانت المشاركة موجودة وإن كانت بصورة مختلفة عن اليوم، ففى دولة المدينة اليونانية كانت المشاركة متحققة بصورة كبيرة داخل الحياة السياسية حيث "الديمقراطية فى نظر دولة المدينة فى أثينا هى حكومة الأغلبية، ولا يتم ذلك إلا عن طريق المساواة السياسية والمشاركة، فإدارة أمور الدولة لم تكن محصورة فى جماعة معينة من الناس بل فى يد أكبر عدد ممكن من المواطنين"[3]؛ حيث النظر

---

(1) على خليفة الكوارى، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص: 16.

(2) محمد كريم، تاريخ الفكر السياسى فى العصور القديمة والوسطى، دار الريف للطباعة والنشر، صيدا، لبنان، 1990، ص: 37.

(3) المرجع السابق، ص: 43.

إلى المشاركة بوصفها واجباً وليست مجرد حق للمواطن، فقد كانت المؤسسات السياسية التى تدير الدولة تقوم أساساً على مشاركة المواطنين فيها مثل مجلس الشيوخ المكون من خمسمائة عضو، أو المجلس العسكرى أو الجمعية العمومية او حتى المحاكم، مما جعل نظرة المواطنين للمشاركة تزداد أهمية كونها وسيلة مباشرة للحكم، وكذلك نظرتهم للمواطن الذى يمتنع عن المشاركة بوصفه عالة على المجتمع وغير ذى فائدة. يقول "بيركليس" فى خطابه الشهير:

"نحن ننظر إلى الشخص الذى لا يهتم بشؤون الدولة لا كمواطن كسول غير آبه فقط بل كإنسان تافه... إن المواطن الذى لا يُعنى بالمسائل العامة لا نرى فيه رجلاً منعدم الضرر، بل رجلاً منعدم الفائدة.. نحن وحدنا نصف الذى لا يأبه بشؤون الدولة بأنه كائن غير نافع لا بأنه كائن فى راحة تامة."[1].

ولعل تلك النظرة للمشاركة هى التى ساعدت على إقبال المواطنين على المشاركة فى مؤسسات الدولة، ذلك أنهم أدركوا أهمية الدور الذى يقومون به، كذلك لا يجب أن ننسى "أنه وفق نظام "بيركليس" كان المواطن يُعطَى أجراً فى مقابل عمله، بما فى ذلك خدمة الجيش والبحرية، وحضور جلسات المجلس ودور القضاء." [2].

كذلك فإنَّ هذا التقدير الذى بيّنه "بيركليس" لمفهوم المشاركة إنما كان معبراً عن حالة عامة بين مفكرى تلك الفترة، "فأفلاطون" فى جمهوريته جعل لكل مواطن دوراً عليه أن يلتزم به حتى يستقيم نظام الدولة، كذلك ربط

---

(1) نقلاً عن: سلمى حمزة الخنساء، تاريخ الفكر السياسى فى العصور القديمة والوسطى، ص: 33 – 34.

(2) إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، جـ1، ص: 62.

"أرسطو" بين المكانة الإجتماعية وبين مدى مساهمة الشخص فى مجتمعــه، "ومن ثم فحتى إذا كان الناس متساويين فى المكانة الاجتماعية أو الثروة، فإن الشخص الذى يساهم أكثر فى رفعة المجتمع يجب أن يتلقــى مزيــداً مــن الإعتراف بإسهاماته للمجتمع." [1].

ومن هنا فإن المشاركة بوصفها عملية تدريب وممارسة للمواطنين كى يتعلموا كيفية الحكم قد ساعدت على نمو الفكر السياسى اليونانى القديم، كذلك أصبحت المشاركة "ممهدة لظهور المجتمع السياسى." [2] بصورته المعروفــة فى يومنا الحاضر.

أما الرومان فقد ورثوا عن الإغريق فكرتهم عن المشاركة ضــمن مــا ورثوه من أفكار سياسية أخرى، ولعل "فترة الجمهورية"[*] فى "رومــا" هــى التى كانت تسير فيها "روما" على نهج "أثينا" فى مشاركة المواطنين فى الحكم. وقد عبّر "شيشرون" عن تلك الحقبة أفضل تعبيــر؛ حيــث رأى أن مــشاركة المواطنين واجب عليهم، "وقال بأن المواطن يملك الحق فــى المــشاركة فــى تسيير أمور الدولة طبقاً لهيبته، التى تتوقف على استعداده وقدرته على تحمــل المسؤولية"[3] غير أنَّ الأمور قد انقلبت فى "روما" حين انتهى الأمــر بتحــول

---

(1) ستيفن ديلو، التفكير السياسى والنظرية السياسية والمجتمع المــدنى، ترجمــة عُــلا أبو زيد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003، ص: 147.

(2) Turner, B.S & Hamilton, P, "Citizenship", VolI, P: 151.

(*) "الجمهورية الرومانية": هى مرحلة من تاريخ الرومان التــى تبنــوا فيهــا نظامــاً جمهورياً للحكم، وذلك منذ سقوط الملكية فى (509 ق.م) وحتى فترة الحرب الأهلية التى أنتهت بتنصيب "أكتافيوس" كأول أمبراطور رومانى عــام (30 ق.م) وتلقيبــه بالأمبراطور أغسطس العظيم.

(3) محمد كريم، تاريخ الفكر السياسى فى العصور القديمــة والوســطى، ص: 121 – 122.

النظام الجمهورى إلى إمبراطورية يحكمها الفرد المسيطر، "فحين فشلت "روما" فى حل المشكلات الإجتماعية التى نتجت عن إتساع أرجائها اتجهت إلى الحكم المونارکی." [1] وقد فشلت محاولات "شيشرون" أو غيره فـي إعـادة فكـرة المشاركة إلى الوجود أو تقليل سطوة أباطرة "روما" بعد ذلك. وحين انتـشرت المسيحية فى أرجاء الأمبراطورية، وتأسست الكنيسة الكاثوليكيـة وأصـبحت الديانة المسيحية هى العقيدة الرسمية للإمبراطورية لم يزد ذلك الأمر إلا سوءاً، حيث أصبح الصراع بين الكنيسة والإمبراطور ثم بين الكنيسة وملوك المـدن بعد ذلك هو السمة المميزة للحكم طوال فترة العصور الوسطى، فإذا أضفنا إلى ذلك انتشار نظام الإقطاع فى تلك الفترة الذى مـنح النـبلاء مـن أصـحاب الإقطاعات حقوقاً إلهية فى السيطرة على العامة من المزارعين مـن سـكان أراضيهم، بحيث كان الأجراء الزراعيون "كالعبيـد يُملكـون مـع الأرض... وبالرغم من أنهم كانوا أحراراً بالمولد إلا أنه كان يحق لـصاحب الأرض أن ينزلهم إلى طبقة العبيد عقاباً لهم، وكان وضعهم الإجتماعى ينتقل إلى أبنـائهم بالميراث، فإبن الأجير يجب أن يكون أجيراً" [2].

فإذا أضفنا إلى ذلك كله سيادة نظرية "حق الملوك الإلهى فى الحكـم" والتى تخول للملك أن يتصرف كيفما شاء ولا يسأله أحد عن تصرفه هـذا. يمكننا أن ندرك أن الكلام عن مشاركة الشعب فى الحكم كان أمراً بعيد المنال فى ذلك الحين.

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص: 99.

(2) سيد أحمد الناصرى، تـاريخ الإمبراطوريـة الرومانيـة الـسياسى والحـضارى، ص:486.

غير أنَّ ظهور "حركة الاصلاح الدينى"(*) عام (1517م) قد حـرك المياه الراكدة؛ حيث نزع أحد السلطتين المسيطرتين على الأفـراد طـوال فترة العصور الوسطى: وهى السلطة الدينية؛ حيث نادى "مـارتن لـوثر" بفصل السلطة الدينية الروحية عن السلطة الدنيوية، واعتبر رجـال الـدين (الأكليروس) مجرد موظفين "ولا يملكون أى استثناء خاص يربطهم بالنظام السياسى." [1] وكان يقول إنه كان هناك فكرة خاطئة تقول "بوجود طبقة من الإكليروس أرفع فى المرتبة من المسيحيين الآخرين؛ الكل كهنة.. من حق الجميع أن يفسروا الكتاب المقدس، الجميع لهم السلطة فى الكنيسة وبـنفس القياس فإنه فى الشؤون المدنية ليس الإكليروس فوق القانون، بل يجب أن يحاكموا بموجبه مثل أى مواطن آخر." [2] وبالتالى قضى "لوثر" على هيبة الكنيسة فى نفوس الشعب، وقال إن الطاعة تكون للسلطة الدنيوية أى للملك. إلا أنَّه فى المقابل لم يشجع المشاركة بل على العكس "قرر أن "الإنجيـل" يحث المسيحى على الخضوع للحكومة المدنية، وأن من واجب المسيحى أن يطيع الأمير ويدافع عنه حتى ولو كان الأمير مخطئاً.." [3] ومن هنا كـان "لوثر" تقليدياً للغاية؛ إلا أنَّ ذلك لم يمنع أن تقدم "البروتيـستانتية" الفكـرة الأكثر شجاعة ولكنها ظهرت على يد القانونى الفرنسى "جون كـالفن"(**)

(*) حركة الإصلاح الدينى The Reformation: حركة دينية مسيحية قامت فى القـرن السادس عشر على يد الراهب الأوغسطينى "مارتن لـوثر" الـذى انتقـد الكنيـسة الكثوليكية وأفكارها، مما تسبب فى ظهور المذهب البروتيستانتى وانتشاره.

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص: 191.

(2) جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، ترجمة عزرا مرجان، جـ4، دار الثقافة، القـاهرة، 1990، ص: 123.

(3) على عبد المعطى محمد، مرجع سابق، ص: 191.

(**)جون كالفن (1509 – 1564م): مُصلح دينى ولاهوتى فرنسى، مؤسس المـذهب=

الذى حدد طاعة الرعايا للملك بطاعة الملك للأمـر الألهـى، "بمعنـى أن للرعايا حق عدم طاعة الحاكم الذى يخرج عن الأوامر الألهية." [1].

ولعل تلك الفكرة قد شجعت آخرين على الكتابة فى نفس الإتجاه، ويُعد كتاب "الدفاع ضد الطغاة" الذى وضعه شـخص باللاتينيـة عـام (1579م) مستخدماً اسماً مستعاراً هو "ستيفن جونيوس بروتوس" **S.J.Brutus** وكان يتكلم عن تصرف الرعية مع الملك إذا لم يُطع الأوامر الإلهية "وعمل بغيـر قانون الرب." [2] هو من أشهر مؤلفات تلك الفترة التى تحـدثت عـن هـذا الموضوع.

كذلك فإن دخول أوروبا إلى الحقبة الحديثة مع بداية القرن السابع عشر وظهور الكتابات التى تتحدث عن "العقد الإجتماعى" قد ساعد علـى إعـادة ظهور مفهوم المشاركة؛ حيث ظهر الوعى بدور الأفراد فى الحكـم، كـون السيادة للشعب لا للملك بوصف الشعب هو مُنشئ الدولة "كذلك كانت حاجـة الملوك إلى إيرادات كافية تدفعهم إلى فرض وتحصيل مزيد من الـضرائب، والأمر الذى لم يكن يسيراً دون وجود تمثيل لدافعى الضرائب... ومن هنـا ساد القول المشهور "لاضرائب بلا تمثيل نيابى"[*]، وبـرز بالتـالى مبـدأ "التمثيل النيابى" وحاز قبول الملوك ولو كان ذلك القبول على مـضض." [3] ومن هنا ساعدت حاجة الملوك للمال إلى إنتشار المشاركة فأصـبح هنـاك

="الكالفينى"، ويعد من أتباع الفكر اللوثرى البروتيستانتى، نجح فى تطبيق فكره فى مدينة جينيف. أشهر مؤلفاته "تأسيس الديانة المسيحية".

(1) المرجع السابق، ص: 201.

(2) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص: 205.

(*) "No Taxation Without Representation"

(3) على خليفة الكوارى، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص:26.

تناسباً عكسياً بين حالة الدولة الإقتصادية وانتشار المشاركة فيها(*).

وقد تطور الأمر فى أوروبا على المستوى الفكرى بكتابات "جون لوك"، و"مونتسكيو"، وعلى المستوى الشعبى بالثورات التى اندلعت فى انجلترا وفرنسا والولايات المتحدة؛ غير أنَّ الدعم الأقوى لفكرة المشاركة جاء من "جان جاك روسو" والذى "يمكن أن نطلق عليه مُنظِّر المشاركة بلا منازع." (1) فقد انطلق "روسو" من فكرة أن الشعب هو السيد بالتعريف وأن سيادته لا تباع ولا تشترى وغير قابلة للتحويل... وليس فى وسع الشعب أن يتنازل عن السيادة"(2). ومن هنا كان لابد أن يشارك الأفراد فى الحكم لأنَّ السيادة لهم فى نهاية الأمر.

فإذا تأملنا نظرية المشاركة عند "روسو" نكتشف مدى الأهمية التى يراها "روسو" لفكرة مشاركة المواطن فى شؤون الحكم. فهو ينتقد بشدة من يستخدمون "المال" لتجنب المشاركة ويراه تصرفاً لا يليق إلا بالعبيد. يقول "روسو":

"إن هذه الكلمة "المالية" كلمة عبيد.. ولا تعرفها المدنية؛ ففى البلد الحُر بحق يفعل المواطنون كل شئ بأذرعتهم، ولا يفعلون شيئاً بالمال، فهم أبعد ما يكونون عن دفع المال للتخلص من واجباتهم، إنهم يدفعون حتى يؤدوها

(*) يذكر التاريخ أن المشاركة السياسية تمت فى دول الشمال الأوروبى الفقيرة نسبياً بسبب حاجة الملوك إلى الاعتماد على شعوبهم فى تحصيل الضرائب... بينما تأخرت المشاركة فى دول أوروبا الجنوبية وعلى الأخص إسبانيا والبرتغال بسبب قدرة الملوك على ملء خزائنهم من ذهب المستعمرات فى أمريكا (ريع الاستعمار)".
انظر: على خليفة الكوارى، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص: 27.

(1) Pateman, C, "Participation And Democratic Theory", P: 22.

(2) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص: 302.

بأنفسهم." [1].

وتأكيداً على هذا التوجه رفض "روسو" فكرة "التمثيل النيابي"، التي يراها عملية فاشلة للتنازل عن السيادة من جانب المواطنين. إذ يقول:

"لا يمكن أن يكون هناك تمثيل فى السيادة... فهى تتكون أساساً من "الإرادة العامة"، والإرادة لاتمثل مطلقاً: فهى إما أن تكون هى نفسها، أو تصبح شيئاً آخر، وليس هناك حل وسط... يعتقد الشعب الإنجليزى أنه حر، ولكنه مخطئ تماماً؛ فهو لا يكون حراً إلا أثناء انتخابات اعضاء البرلمان، وبمجرد أن يتم انتخابهم يصير الشعب عبداً، فهو يصبح لا شئ على الإطلاق." [2].

وقد حدد "روسو" فى نظام المشاركة نقطتين هامتين تعبران عن الغرض الذى من أجله يشارك المواطنون، أولهما: "أن المشاركة عنده هى مشاركة فى صنع القرار، وثانيهما: أن المشاركة - كما فى نظريات الحكومات النيابية - طريقة لحماية المصالح الخاصة، ولاختيار حكومة جيدة." [3] ومن خلال تلك المشاركة يكون المواطن جزءاً أساسياً ومباشراً من عملية الحكم فى دولته.

وقد دافع "روسو" عن فكرة المشاركة من منطلق الفوائد الجمة التى تعود على الشعب من تطبيق تلك الفكرة، ولعل أول تلك الفوائد التى رآها "روسو"، بل وجعلها الوظيفة المركزية والأساسية للمشاركة فى نظريته هى "التعليم"، حيث "يستخدم لفظة التعليم بمعناها الواسع." [4] فالمواطن يتعلم كيف

(1) جان جاك روسو، العقد الإجتماعى، ترجمة عبد الكريم أحمد، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2000، ص: 188 - 89.
(2) المصدر السابق، ص: 190.
(3) Pateman, C., "Participation And Democratic Theory", P: 24.
(4) Ibid, P: 24.

يمارس دوره بشكل ديمقراطى، وتلك الممارسة هي الطريقة الأفضل لتعليم المواطنين القيم والمبادئ الديمقراطية.

كذلك رأى "روسو" أنَّ المشاركة تعمل على "زيادة مشاعر الإنتماء بين الأفراد إلى مجتمعهم"[1] حيث يشعر الفرد بمدى أهميته، ومدى أهمية دوره فى صنع القرار داخل مجتمعه، بحيث يصبح هو الحاكم والمحكوم فى نفس الوقت، وكذلك يشعر بحريته من منطلق أنه – وليس شخصاً آخر – من يحكم نفسه. كذلك رأى "روسو" فائدة للمشاركة وهى أنها تزيد من اهتمام الفرد بالآخرين من خلال اهتمامه بالشأن العام. يقول "روسو": "إذا اعتبر عدد من الناس مجتمعين أنفسهم جسداً واحداً، لا تكون لهم إلا ارادة واحدة تنصب على المحافظة عليهم وعلى رفاهيتهم، عندئذ تكون بواعث الحيوية فى الدولة قوية وبسيطة"[2]، فعن طريق المشاركة يشعر الفرد أنه جزءٌ من كل أكبر، "فأثناء عملية المشاركة يتعلم الفرد أن كلمة "كل" يجب أن تمتد لتشمله، أى أنه يجب أن يضع فى حسبانه أموراً أوسع من اهتماماته الخاصة الضيقة لو أنه أراد أن يتعاون معه الآخرون ويتعلم أيضاً أن المصلحة العامة والخاصة لا ينفصلان." [3].

من هنا ندرك أن "روسو" قد شعر بمدى أهمية الدور الذى من الممكن أن تؤديه المشاركة فى مجتمع تحركه الإرادة العامة **La Volonte Général**، وبذلك يكون "روسو" بنظريته تلك عن المشاركة قد أكمل ما بدأه "جون لوك" حين حفز مفهوم "المواطن الإيجابى"، غير أن "روسو" يتميز عن "لوك" فى أنه كان أكثر حماسة، وأعمق رؤية فيما يخص موضوع المشاركة.

---

(1) Ibid, P: 27.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعى، ص: 302.

(3) Pateman, c, "Participation and Democratic Theory", P: 25.

فإذا ما انتقلنا إلى القرن التاسع عشر سنجد أن "جون ستيوارت ميل" من أكثر الفلاسفة الذين توغلوا فى فكرة المشاركة، وقد بدأ من حيث انتهى "روسو"؛ حيث رأى هو الآخر دور المشاركة الهام فى "إجبار الأفراد على توسيع أفقهم والاهتمام بالصالح العام." [1] غير أن "ميل" قد رفض فكرة "روسو" عن ضرورة إقرار المساواة حتى تتم المشاركة بصورة فعّالة؛ حيث كان "ميل" يرى أن المساواة فى الأصوات سيجعل الأغلبية (الأقل تعليماً وخبرة) توجه القرار السياسى، لهذا أقترح أن تُمنح الصفوة وضعية استشارية لتوجيه الأغلبية غير المتعلمة. يقول "ميل":

" إن جماعة منفصلة تقوم بعمل توجيهى – حتى لو كان هذا سيثير حقد البعض – تدخل البرلمان مثلها مثل باقى الأعضاء، ويمثل رجالها نفس عدد الناخبين، لكنها من وضعيتها ومنظورها المميز، تستطيع إعطاء رأيها، أو أخذ استشارتها فى شتى المسائل الهامة، كما يمارس رجالها العمل العام بهمة ونشاط" [2] أى تقوم الصفوة بالأعمال التى تعجز الأغلبية (من غير الصفوة) عن القيام بها وقد أضاف "ميل" إلى رؤية "روسو" عن المشاركة من حيث إنها تعلم المواطنين أن يمارسوا العمل السياسى، حيث اقترح أن يترك المواطنين أولاً للمشاركة على المستوى المحلى، وبعد أن يتعلموا الديمقراطية يُسمح لهم بالممارسة والمشاركة على المستوى الوطنى الخاص بالدولة التى ينتمون إليها. والحكمة من ذلك فى رأى "ميل" أننا "لا نتعلم القراءة أو الكتابة أو ركوب الخيل أو السباحة عندما يُقال لنا كيف نفعل ذلك، وإنما عن طريق الممارسة." [3] لذا فلكى يتعلم الناس كيف يمارسون الديمقراطية، عليهم أن

---

(1) Ibid, P: 30.
(2) Mill, J.S, "Utilitarianism, Liberty & Representative Government, Wildside Press, Lcc, Maryland, 2007, P: 269.
(3) Pateman, c., "Participation And Democratic Theory", P: 31.

يشاركوا وأن يمارسوها بالفعل. وقد اقترح "ميل" مجال الصناعة كنموذج مصغر يمكن للعمال أن يتدربوا فيه على المشاركة السياسية، وهو ما اعتبره البعض "أكثر أجزاء نظرية "ميل" أهمية." [1] حيث طّور الفرض الذى قدمه "روسو" عن الدور التعليمى للمشاركة كى يغطى مجالاً جديداً، "فالمشاركة فى حكومة خاصة "بموقع العمل" تعطى نفس التأثير" [2] حيث يتعلم العامل كيف يدير شؤون المصنع أو موقع عمله مما يساعده بعد ذلك على المشاركة فى إدارة شؤون الدولة بالدخول فى حكومة على المستوى الوطنى.

بقى أن نشير إلى اهتمام "ميل" "بالمؤسسات الديمقراطية" [*] التى يرى أن المشاركة السياسية لا تتم بشكل فعّال إلا من خلالها. حيث "يعتمد الفعل السياسى الاجتماعى المسؤول بشكل واسع على طائفة من المؤسسات التى من خلالها يتحرك الأفراد بصورة سياسية." [3] كذلك فقد اتفق "ميل" مع "روسو" فى أنَّ الصفات التى يكتسبها الفرد من خلال تمرسه فى العمل الديمقراطى عن طريق المشاركة هى نفسها التى تدعم المشاركة؛ حيث المواطن صاحب الخبرة هو الأكثر وعياً بأهمية مشاركته، "وبذلك يكون النظام السياسى مدعماً لنفسه بشكل ذاتى [4]. "فالمشاركة تزيد من الوعى السياسى والوعى السياسى يزيد من المشاركة.

فإذا ما انتقلنا إلى القرن العشرين سنكتشف مدى الأثر الذى تركته تلك الأفكار فى الواقع السياسى، فصحوة الليبرالية خلال القرن العشرين – خاصة

---

(1) Ibid, P: 33.
(2) Ibid, P: 34.

(*) المؤسسات الديمقراطية Democratic Institutions: هى المؤسسات التى يقوم المواطنون من خلالها بممارسة دورهم فى حكم دولتهم وفق النظام الديمقراطى، كالمجالس النيابية أو المؤسسات القضائية.

(3) Ibid, P: 29.
(4) Ibid, P: 29.

بعد انهيار النظم والأفكار الشمولية - قد ساعد على نشر الفكر الليبرالي الفردى المؤمن بدور الفرد فى المجتمع ومن ثم بدأت المشاركة تتحول من أفكار متداولة إلى ثقافة عامة، حيث أصبحت المشاركة تعنى "تصيباً متساوياً فى صنع القرارات".[1] وأصبح المواطن هو الحاكم بصورة ما. وباتت المشاركة واحدة من الحقوق الأساسية لكل مواطن والتى هى شرط أساسى كى يطيع الفرد دولته. يقول هارولد لاسكى[*]:

"لا يمكننا أن نقول إن حقوق الفرد ثابتة، فمن الواضح أنها نسبية، تختلف باختلاف الزمان والمكان ولكن حتى لو سلمنا بهذه النسبية، فإن للفرد الحق فى أن يتوقع من الدولة اعترافها بهذه الحقوق كشرط لإطاعته أوامرها." [2].

كذلك يضرب لنا "لاسكى" مثالاً بالمشاركة والتحرك الإيجابى للمواطن كأحد أهم حقوق المواطنة فى القرن العشرين فيقول: "يجب أن يكون المواطن قادراً على التعبير عن رأيه بحرية. كما يجب أن يكون له حق الإجتماع بغيره ممن يتفقون معه فى الرأى من أجل الدعوة إلى تحقيق غاية أو غايات معينة اتفقوا عليها فيما بينهم، ويجب أن يكون قادراً على أن يسهم فى اختيار الذين سيحكمونه، كما يجب أن يكون قادراً على أن يشترك بنفسه فى حكم الدولة إذا

---

(1) Pateman,c., "Participation And Democratic Theory", P: 43.

(*) هارولد لاسكى (1893 - 1950م): فيلسوف سياسى ومُنظّر إنجليزى، شغل منصب رئيس حزب العمال (1922 - 1936م) وكان من أشد المطالبين باستقلال الهند، له العديد من المؤلفات السياسية الهامة ومن أشهرها: "السلطة فى الدولة الحديثة" (1919م)، "الشيوعية" (1927م) "أزمة الديمقراطية" (1933م)، "الديمقراطية الأمريكية" (1948م).

(2) هارولد لاسكى، مدخل إلى علم السياسة، ترجمة عز الذين محمد حسين، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1965، ص: 40.

استطاع أن يقنع الآخرين بأن يختاروه"[1] ومن هنا أصبحت المشاركة – كأحد حقوق المواطن – واحدة من أهم موضوعات الفكر السياسى فى القرن العشرين، وبدأ الاهتمام بالمشاركة يتسع ليشمل البحث فى مواضيع مختلفة تتعلق بالمشاركة مثل أهداف المشاركة، وعوائقها، وكيف تكون المشاركة معبرة بصدق عن رغبات الشعب، ومن لهم حق المشاركة ... الخ. وبدأت المؤسسات المتخصصة فى تنشيط مفهوم المشاركة فى كل دولة تعمل على تنشيط الوعى العام بأهمية أن يشارك المواطن، وكيف يشارك، وغيرها من المواضيع التى أصبحت هى المعبّر عن روح الديمقراطية والعدالة فى وقتنا الحاضر. وبات الربط بين "المشاركة" و"المواطنة" هو التقليد الشائع بين مفكرى الحقبة المعاصرة أو حتى فى أرض الواقع، فلا تُذكر أى منهما إلا وتذكر الأخرى معها بوصفها قيمة أخلاقية وسياسية ونموذج لفكر الحقوق.

جـ- المشاركة والمواطنة:

إن الباحث فى العلاقة بين المواطنة والمشاركة يدرك على الفور أنها ليست وليدة اليوم، "فقد ارتبط مفهوم المواطنة عبر التاريخ بحق المشاركة فى النشاط الاقتصادى والتمتع بثمراته كما ارتبط بحق المشاركة فى الحياة الاجتماعية، وأخيراً حق المشاركة الفعالة فى اتخاذ القرارات الجماعية الملزمة وتولى المناصب العامة، فضلاً عن المساواة أمام القانون." [2].

وقد تطورت تلك العلاقة وأخذت شكلاً أكثر تناسقاً وانتظاماً بفضل الكتابات التى عرض فيها الفلاسفة لفكرة المواطنة، ودور المواطن، وقيمة المشاركة السياسية والاجتماعية للأفراد، ومن هنا أصبحت المشاركة واحدة من المفاهيم الرئيسة للنظرية الديمقراطية الحديثة، حيث "يؤمن المدافعون عن

(1) المصدر السابق، ص: 42.

(2) على خليفة الكوارى، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص: 15.

الديمقراطية بأن المشاركة فى صنع القرار تعمل على توسيع أفق المصوتين وتجعلهم أكثر إحاطة بالأحداث الجارية. كذلك تصنع المشاركة شعوراً بالمسؤولية، وإحساساً بالإنتماء للمجتمع، وتوسع من مجال المعرفة." [1] وقد تعددت صور المشاركة فى وقتنا الحاضر فلم تعد قاصرة على المشاركة فى الانتخاب بالترشح أو التصويت، فقط بل أمتدت لتشمل صوراً أخرى مثل: إقناع الآخرين بأهمية وكيفية التصويت، أو المشاركة فى الحملات الانتخابية كمتطوع، أو حضور المؤتمرات السياسية أو التبرع للمرشحين أو لحزب سياسى، أو الإنضمام لإحدى المنظمات السياسية[2]. وتزداد المشاركة صعوبة كلما كان النظام الحاكم بعيداً عن الديمقراطية، حيث تنعدم المؤسسات المخصصة لدعم مشاركة المواطنين، بل وتزداد فرص الصدام بين المواطنين والنظام السياسى الحاكم من هنا تصبح المشاركة أمراً مكلفاً، حيث ينفق المواطن المشارك بحد أدنى وقته وماله وموارد أخرى، وبحد أقصى ربما يخاطر بفقدان وظيفته وحريته أو حتى فقدان حياته[3]. ومن هنا يمكن أن يعجز المواطن فى بعض الأحيان عن المشاركة لأسباب مختلفة كأن "يُمنع بشكل قانونى من إنشاء حزب يعبر عن مصالحه، أو بسبب أن الأحزاب المسيطرة فى بلده لا تعبر عن مصالحه أو مبادئه"[4]. أو لأسباب أخرى تتعلق بالمال، أو المكانة الاجتماعية أو الدين أو غير ذلك حيث إن كل تلك العوامل لها تأثير على مدى مشاركة الفرد من عدمها.

---

(1) Sargent, L.T., "Contemporary Political Ideologies", P: 43.

(2) Macridis, R. C& Burg, S. L, "Introduction To Comparative Politics". 2nd edit, Harper Collins Publishers, New York, 1996, P:55.

(3) "The Oxford Companion to Politics of The World", Art: Political Participation, P: 667.

(4) Ency. Of Government And Politics, Art: Political Participation, Vol I. P: 430.

ولعل أكثر العوامل المؤثرة على مشاركة المواطن هو مستوى التعليم. حيث إن "الدراسات فى العديد من البلدان تشير إلى أنَّ المتعلمين، وذوى المكانة الاجتماعية والمادية المميزة من الأفراد هم الأنشط سياسياً، خاصة بالنسبة لأنواع المشاركة الأكثر تعقيداً من مجرد التصويت الانتخابى"[1]. "فالطبقات العمالية، والأحزاب المرتكزة على أصول دينية تُحرك الفقراء من أجل الانتخابات"[2]. لكنَّ الأغنياء من ذوى التعليم المميز يكون لهم دور أكبر فى مجالات أخرى كالحملات الانتخابية، وتكوين "جماعات الضغط[*]، والتظاهرات السلمية وغيرها.

من هنا يمكننا أن نفهم الجدل الدائر بين المدارس الفكرية المختلفة حول من يصنع القرار السياسى، حيث يؤيد البعض توجهاً يرى أن "الصفوة" هم الأجدر بصنع القرار لما يتميزون به من مستوى تعليمى وثقافى وسياسى أرقى، "وبذلك، تكون مشاركة المواطن رقابية فى المقام الأول للقادة السياسيين بينما تبقى المنافسة بين الصفوة النشطة سياسياً"[3]. غير أنَّ هذا التيار الفكرى وغيره من التيّارات المماثلة التى تؤيد ترك صنع القرار فى يد الأقلية داخل الدولة (الصفوة – المؤسسات والنقابات – جماعات الضغط) مهمشة بذلك الأغلبية، لم تلق قبولاً لدى انصار الفكر الديمقراطى، والذين عبروا عن توجههم بتدعيم المشاركة الديمقراطية

---

(1) "The Oxford Companion to Politics of the World", Art: Political Participation, P: 667.

(2) Ency. Of Government And Politics, Art: Political Participation, VOL I. P, 430.

(*) "جماعات الضغط" Lobby: "لوبى" كلمة إنجليزية تعنى الردهة أو الرواق. وهى تشير إلى ردهة الكونجرس الذى يجمع مجلسى الشيوخ والنواب فى الولايات المتحدة. وهى تعنى سياسياً الجماعات أو المنظمات التى لها أهداف ومصالح تعمل على تحقيقها عن طريق الضغط والحث لصناع القرار فى الحكومة أو البرلمان، ويكون ذلك إما عن طريق المال أو بطرق أخرى مثل الإعلام والصحافة

(3) Sargent, L. T., "Contemporary Political Ideologies", P: 43.

بوصفها أفضل أنواع المشاركة وصنع القرار حيث "إن الأفراد - كل الأفــراد - يجب أن يشاركوا برأيهم فى صنع القوانين التى ستؤثر عليهم، فإذا لم يتمكنوا مــن تلك المشاركة يصبح القانون لاغياً"[1].

غير أنَّ هذا التيار أيضاً لم يسلم من النقد؛ ولعل أبرز ما وجهــه لـــه الرافضون من نقد هو إنكارهم إمكانية تحقق ذلك النوع مــن الديمقراطيـــة القائمة على المشاركة من كل المواطنين. وبالتالى استحالة إصدار القـــوانين، ومن ثم تعطل الحياة السياسية بشكل كلى.

ولو حاولنا استكشاف الأسباب التى تجعل المواطن يشارك أو لا يشارك سنجد أن "الوسط أو المحيط الاجتماعى للفرد من العوامل التى قد تدفع أو تثبط من نشاط الفرد فى عملية المشاركة السياسية"[2]. فضيق وقت الفرد قد لا يسمح له بالمشاركة حتى فى أبسط صورها (الانتخاب). من هنا لا تعوِّل الدراســات الحديثة على أعداد المشاركين فعلياً فى الحياة السياسية داخل النظم الديمقراطية بقدر ما تهتم بتهيئة المُناخ للمواطن كى يشارك بكل سهولة متـــى شـــاء، بـــل وتجعل من ذلك مؤشراً على مدى تحقق الديمقراطية من عدمـــه. "فالمـــشاركة المستمرة - ولو كانت أمراً مرغوباً فيه - إلا أنها ليست ضرورية فى الـــنظم الديمقراطية فالاستعداد للمشاركة وأنْ ينشط الفرد فى أى وقت يعد كافياً"[3]. لذا فقد أصبح من المعروف أنَّ طبيعة وكثافة مشاركة المواطن تختلـــف بحـــسب الظروف المحيطة، وبحسب رغبة المواطن وثقافته. ومن هنـــا نفهـــم معنـــى "المشاركة الكامنة" حيث "يُظهر الجمهور عدم إهتمام ولا مبالاة بأمر ما، لكنَّـــه

---

(1) Ibid, P: 45.

(2) إسماعيل على سعد، المجتمع والسياسة: دراسات فى النظريات والمذاهب والـــنظم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999، ص 335.

(3) Macridis, R. C& Burg, S. L, "Introduction to Comparative Politics", P: 57.

من الممكن أن ينشط ويهتم، لأن الديمقراطية تدعم المؤسسات والقوانين التـــى من خلالها يمكن للمصالح الكامنة أن تعود للحياة من جديد"[1].

كذلك يمكن أن يتحرك المواطن وينشط بغرض التأثير على حكومتــه لأتخاذ قرار معين فى موضوع بعينه دون أن يكون للمواطن أى اهتمام بباقى الشأن السياسى، وهذا ما يسمى "بالمشاركة المحدودة" حيث يشير المفهوم إلى أنشطة سياسية مركزة، تتركز فى تحقيق أهداف بعينها"[2] تتعلق بمواضـــيع تهم بعض الناس؛ مثل التحرك لرفض قضايا تثير غضب فئة محددة كالنساء فى قضية الإجهاض مثلاً.

نخلص مما سبق أن المشاركة السياسية قد أصــبحت مؤشــراً لمــدى حيوية وديمقراطية النظام السياسى، حيث تميل الأنظمــة الــسياسية غيــر الديمقراطية إلى جعل المشاركة السياسية شكلية وفى أضيق الحــدود؛ بينمــا تعمل النظم الديمقراطية على تشجيع المواطنين على المشاركة لأنها تــساعد النظام السياسى على معرفة وجهة نظر المواطنين فيما يجرى من الأمــور، مما يساعده على اتخاذ القرارات المناسبة فى الأوقات المناسبة وبذلك يضمن لتلك القرارات التأييد الشعبى. ومن هنا يتضح لنا أن المشاركة سواء كانــت محدودة أو بلا حدود، مستمرة أو بشكل متقطع، سلمية أو عنيفة: هــى فــى النهاية من أقوى أساليب التعبير عن ممارسة المواطن لحقه فــى أن يكــون جزءاً من منظومة صناعة القرار فى بلده. وهى وسيلة لتحقيق مواطنة فاعلة لكل أفراد الشعب.

تعقيــب:

يمكننا أن ندرك مما سبق أن معنى المواطنة إنما يتلخص فى نقطتين:
الأولى: هى تلك العلاقة القانونية التى تربط بن المواطن والدولة التى ينتمى

(1) Ibid, P: 56.
(2) Ibid, P: 56.

إليها والتى تكون فى صورة مجموعة من الحقوق والالتزامات والامتيازات التى ينالها كل من يحمل جنسية هذه الدولة.

الثانية: وهى التى تكون فيها المواطنة معبرة عن تلك المكانة التى يحوزها الفرد حامل الجنسية بوصفه عضواً كامل العضوية داخل الجماعة السياسية فى دولته، ولا تكتمل عضويته تلك إلا عن طريق مشاركته فى الحياة السياسية فى تلك الدولة.

- من هنا يظهر لنا الفرق بين المواطنة والجنسية فى كون الأولى أشمل فى معناها من الثانية؛ فالجنسية لا تعبر سوى عن تلك العلاقة القانونية التى تجعل من شخص ما منتمياً إلى دولة بعينها وذلك وفقاً لقوانين منح الجنسية فى تلك الدولة، أما المواطنة فهى تذهب إلى أبعد من ذلك؛ حيث ترتبط صفة المواطنة بمدى المشاركة فى الجماعة السياسية، فكل مواطن يجب أن يكون حاصلاً على الجنسية، لكن ليس كل من يحمل الجنسية يمكن وصفه بالمواطن.
- كذلك فإن المواطنة تختلف عن فكرة القومية، فى أنَّ الأولى تجعل من انتماء وولاء الشخص حامل الجنسية تجاه دولته أساساً لاكتمال مواطنته، وذلك بغض النظر عن أصوله العرقية أو القومية؛ ففى الدولة التى ينتمى شعبها إلى أمة واحدة تتحد فيها مشاعر المواطنة والقومية، أما الدولة متعددة القوميات يصبح فيها المواطن مطالباً بأن يُعلى من مشاعر انتمائه وولائه لدولته عن تلك التى يكنها لأصوله ولأمته، أى يُعلى من مواطنته على حساب قوميته.
- كذلك فإن مفهوم المواطنة المتداول فى الفكر والأيديولوجيا الليبرالية حالياً يرتكز على مفاهيم ثلاثة يُعبرّ عنها فى كل حالاته. أولها هو مفهوم الفردية: حيث المواطنة هى فكرة حقوقية تمنح الأفراد – بوصفهم القيمة

الأعلى فى المجتمع – حقوقاً أساسية كالحق فى الحياة والحرية والملكية، وتضعهم قبل المجتمع وقبل الدولة، لأن الدولة والمجتمع إنما أنشئا لسعادة الفرد وليس العكس.

- أما ثانى تلك المفاهيم فهو المساواة؛ حيث المواطنة تعبير عن حالة التساوى بين كافة أفراد الدولة فى الحقوق والإلتزامات، وأمام القانون، بالإضافة إلى التساوى فى الحصول على الفرص وفى السعى نحو تحقيق السعادة، فالكل سواء فى إنسانيتهم وفى عضويتهم داخل الجماعة السياسية.
- وأما ثالث تلك المفاهيم فهو المشاركة، حيث المواطنة تعبر عن المساهمة فى إدارة الدولة التى هى من صنع الأفراد. فالمواطنة هنا جزء من النظرية الديمقراطية التى تجعل من كل مواطن حاكماً ومحكوماً فى الوقت نفسه، ولا تتحقق المواطنة – كعضوية للجماعة السياسية – إلا عن طريق مشاركة المواطن فى حكم دولته.
- ومن هنا يمكننا أن نقول إن مفهوم المواطنة – من خلال تلك الركائز الثلاث – إنما هو وسيلة لصنع آلية ديمقراطية فعّالة تكون قادرة على منح كل فرد فى الدولة حقوقه الأساسية وفى الوقت نفسه تكون قادرة على دفع هذا الفرد إلى أداء التزاماته السياسية داخل الجماعة بكفاءة واستمرارية، مما يضمن نجاح تطبيق المنظومة الديمقراطية القائمة على حكم الشعب لنفسه.

الفصل الثانى

التطور التاريخى لمفهوم المواطنة

تمهيـــــــد.

أولاً – مواطنة دولة المدينة

ثانياً – مواطنة الإيمان.

ثالثاً – مواطنة المدن المستقلة.

رابعاً – المواطنة التعاقدية.

خامساً – مواطنة الحقوق.

سادساً – المواطنة العالمية.

تعقيـــــــب.

تمهيـــد:

إن الناظر إلى تاريخ الفكر الفلسفى السياسى يدرك مدى التطور الــذى لحق بمفهوم المواطنة؛ فالمفهوم الذى بدأ خلال الحقبة اليونانية قبل المــيلاد ليس هو نفسه الذى كان موجوداً فى فترة العصور الوسطى، وكذلك يختلــف عن ذلك الذى عرفته أوروبا بعد الثورة الفرنسية، والذى بدوره يختلف عــن المفهوم المعاصر للمواطنة العالمية.

فالمواطنة فى كل حقبة تاريخية إنما كانت تعبّر عن التركيبة الثقافيــة والأخلاقية لتلك الحقبة، ومن ثم كانت المواطنة هى المؤشر على مدى تحقق المثل الأخلاقية والسياسية فى زمانها، فالمواطن عند اليونان هــو "اليونــانى الحُر"، بينما المواطن فى فترة العصور الوسطى (الإسلامية – المسيحية) هو المنتمى للدين السائد، بينما المواطن فى زمن الدولة القومية هو أحــد أبنــاء الأمة المكونة للدولة ... الخ. فالمواطنة قديماً لم تكن تشير طوال الوقت إلى مبادئ وقيم أخلاقية وسياسية عامة، وإنما كانت تعبر عن وضــعية خاصــة يحوزها البعض ويُحرم منها الآخرون؛ أى أنَّ المواطنة كانت حالة من عدم المساواة، يقابلها رغبة وكفاح من أجل المساواة من جانب أولئك الذين حُرموا منها، ومن هنا فإن تاريخ مبدأ المواطنة هو تاريخ سعى الإنسان مــن أجــل الإنصاف والعدل والمساواة[1].

وإذا ما حاولنا هنا أن ندرس مفهوم المواطنة فعلينا أولاً أن نفهم مــدى التطور الذى لحق بهذا المفهوم، فدراسة تاريخ المواطنة يُسلّط الضوء على كم الموروث الثقافى الذى يحمله هذا المفهوم، وبالتالى يمكنّنا أنَّ نفهم عنه أكثــر من مجرد تعريفه اللفظى؛ فالجانب التاريخى للمواطنة هو جزء لا يتجزأ منها، ولا يمكننا أن ندرك ما يعنيه مفهوم المواطنة من دون أن نلم بما يحتويه هــذا

---

(1) على خليفة الكوارى، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص :16.

المفهوم من مضامين سياسية واجتماعية وثقافية تكونت معه عبر قرون طويلة من المساواة وعدم المساواة، بين من كانوا يوصفون بالمواطنين، ومن حرموا من هذا الامتياز.

ونظراً لأن مؤرخي الفكر الغربي يعتبرون أن صحوة أوروبا الحقيقية على جميع الأصعدة – بما فيها الصعيد السياسي– إنما كان في عصر النهضة وما تلاه؛ فإنهم قد لخصوا تاريخ المواطنة فيما قبل هذه الفترة بوصفه حالة"ميلاد" ثم "اختفاء" ثم "عودة"، "فالمواطنة كانت من أبرز الموضوعات بين المشتغلين بالفلسفة خلال الحقبة اليونانية القديمة وفترة الجمهورية الرومانية إلا أنها اختفت من الفكر الإقطاعي – فترة العصور الوسطى – لتعود من جديد مع ميلاد المذهب الجمهوري(*) خلال عصر النهضة[1].

وعلى الرغم، من عدم دقة تلك الرؤية كما سنرى لاحقاً، إلا أنها تضع أيدينا على نقاط أساسية يمكننا أن نعتبرها كمحطات تاريخية مرت بها المواطنة خلال مشوارها الطويل حتى يومنا الحاضر.

وحتى يمكننا أنْ نفرق بين كل مرحلة من مراحل تطور مفهوم المواطنة والمرحلة التى تليها، علينا أولاً أن نحدد ما تتميز به المواطنة في كل مرحلة حتى نفرق بين ما كانت عليه، ومن ثم، ما طرأ عليها من تغيير. وهنا تكمن الصعوبة؛ فالمواطنة التى كانت فى أرض الواقع فعلياً كانت – فى أوقات كثيرة – تختلف عن ذلك المفهوم الذى يتداوله الفلاسفة و المفكرون فى تلك الفترة؛ أى أن هناك مفهومين للمواطنة أو أكثر فى كل فترة، ولعل

(*) المذهب الجمهورى Republicanism: هو المذهب المناصر لمبدأ اختيار الحكام ومن يتولون المناصب العامة بالإنتخاب ، ويناهض الحكم الملكى وتوريث السلطة ، ويشدد على قيم المواطنة والمشاركة السياسية.

(1) Routledge Ency. Of Philosophy, Art: Citizenship, Vol2, P:362.

السبب فى ذلك أن الفلاسفة يكتبون ما يرونه صواباً لا ما هو واقع بالفعل.

من هنا سنحاول فى هذا الفصل الإجابة عن التساؤل التالى:

ما المراحل التاريخية التى مر بها مفهوم المواطنة ؟ وما السمات التى تميزت بها كل مرحلة من تلك المراحل؟ وما الإيجابيات والسلبيات التى ظهرت فى كل واحدة منها؟ على أن نعمل – ونحن نجيب عن هذا التساؤل – على إلقاء الضوء على ما كتبه أبرز مفكرى كل مرحلة عن المواطنة، محاولين الربط بين النظرية والتطبيق، كى نخلص من ذلك إلى عوامل تطور المفهوم إلى المرحلة التالية فى تاريخه وصولاً إلى وقتنا الحاضر، ومن ثم، يمكننا أن نفهم – بصورة أوضح – ماذا يعنى أن نطلق صفة "مواطن" على شخص ما.

ويمكننا أن نقول إن مفهوم المواطنة قد مر بست مراحل تاريخية واضحة منذ نشأته وحتى يومنا الحالى:

الأولى: المرحلة اليونانية القديمة والرومانية حيث مواطنة دولة المدينة.

الثانية: مرحلة الديانات (الإسلامية – المسيحية) حيث المواطنة المبنية على الإيمان

الثالثة: مرحلة العصور الوسطى، أو مواطنة المدن المستقلة.

الرابعة: مرحلة الدولة القومية، حيث المواطنة التعاقدية.

الخامسة: مرحلة دولة "الرفاهية" فى القرن العشرين، أو مواطنة الحقوق.

السادسة: مرحلة المواطنة العالمية.

وبالطبع لا يمكننا القول إن الفاصل بين كل مرحلة وأخرى هو فاصل حاسم، وإنما ما يحدث فعلاً هو عملية تحول تدريجى بطئ ينقلنا من مرحلة إلى أخرى، فيمكننا أن نرى فى حقبة واحدة من يدافعون عن رؤيتين

متناقضتين(*) من هنا يمكننا أن نقول إنه ليس كل ما يُكتب فى فترة تاريخية ينتمى فى الواقع إلى تلك الفترة، لهذا سنركز فى تتبعنا التـاريخى لمفهـوم المواطنة على الأفكار والكتابات التى كان لها أثرها فى دفع مفهوم المواطنة نحو صورته الجديدة فى مرحلته التالية بغض النظر عما كتب تحت تـأثير فترات تاريخية سابقة، ولا يعبر إلا عن حنين نحو أوضاع قديمة لن يكون لها مكان فى المراحل التالية من تاريخ المواطنة. كذلك لن يكـون تتبعنـاً هـذا بغرض الشرح المفصل لمذهب أى من فلاسفة الحقب التى سنتناولها، وإنمـا سيكون تركيزنا هنا على ما يتعلق بموضوعنا وهو تطور مفهوم المواطنـة تاريخياً، وعلى الإضافة التى أضافها الفيلسوف لمفهوم المواطنة خلال تلـك الحقبة.

أولاً ـ مواطنة دولة المدينة(**):

مما لا شك فيه أن الإغريق هم الآباء الروحيين للفكر الديمقراطى، وقـد كان إسهامهم فى مجال الفكر السياسى هو التراث الذى استفادت منه أوروبا فى عصور نهضتها بعد ذلك. ولعل مفهوم المواطنـة كأحـد المفـاهيم الـسياسية الديمقراطية قد ظهر إلى الوجود لأول مرة بين أحضان تلك الديمقراطية اليونانية القديمة؛ فقد قدمت أثينا على وجه الخصوص مثالاً ديمقراطياً يُحتذى فـى تلـك الفترة. لذلك يعتقد العديد من مؤرخى الفكر السياسى الغربى" أنَّ مفهوم المواطنة قد جاء إلينا من الديمقراطيات اليونانية، وبدرجة أقل من الجمهورية الرومانية[1].

(*) مثال ذلك رد "جون لوك" فى كتابه "مقالان فى الحكومة المدنية" على سير "روبرت فيلمر" المناصر لحق الملوك الإلهى فى الحكم فى كتابه "الأبوة"، أو رد "توماس بين" فى كتابه "حقوق الإنسان "المناصر للثورة الفرنسية على "إدموند بيرك" الذى ناهض الثورة وأفكارها فى كتابه "تأملات فى الثورة الفرنسية".

(**) City- State Citizenship.

(1) The Routledge Dictionary of Politics, Art: Citizenship, P: 65

وقد كان مفهوم المواطنة الذى نشأ فى بلاد اليونان القديمة نتاجاً لنظام الطبقات الذى كان منتشراً داخل الدولة – المدينة؛ فحتى لو أُعتبر كل أبناء المدينة من مواطنيها – وهو ما لم يكن يحدث فى الواقع – فإن التفاوت الطبقى كان يسمح للبعض بحقوق ولا يسمح بها لآخرين. ففى مدينة إسبرطة كانت البنية السكانية تتكون من ثلاث طبقات:

- الهيلوتيون **Helots**: وكانوا هم الأكثر عدداً إلا أنهم محرومون من العديد من الحقوق، وكانوا يمثلون الطبقة الإجتماعية الأدنى.
- البريويكويون **Perioikois**: وكانوا يمثلون الطبقة الاجتماعية الوسطى، حيث كانوا أحسن حالاً من الهيلوتيين، ولكنهم كانوا محرومين من ممارسةالسياسة.
- الإسبرطيون **Spartiates**: وهم الطبقة الأعلى الحائزة على كافة حقوق المواطنة[1].

فالمواطنة وفقاً لهذا النظام الطبقى لم تكن حقوقاً موحدة للجميع ولا واجبات ملزمة للجميع، وإنما منظومة لتقسيم الامتيازات والمسؤوليات بين أبناء الدولة بحسب مراكزهم الاجتماعية وما يشغلونه من وظائف.

فإذا ما انتقلنا إلى أثينا سنجد أنَّ الديمقراطية الأثينية هى التى دفعت بمفهوم المواطنة إلى الصدارة؛ حيث تتطلب تلك الديمقراطية مشاركة المواطنين الفاعلة فى الحياة السياسية مما حفز الأثينى على النظر لنفسه بوصفه مواطناً له دور. والواقع أنَّ أثينا فى بدايتها كانت لا تختلف كثيراً عن اسبرطة من حيث نظامها السياسى، حيث الحكم فيها كان قاصراً على عدد محدود من النبلاء يسمون الرؤساء التسعة ويعاونهم مجلس منتخب، وكانت المنظومة برمتها خاضعة لقلة تعتلى قمة الهرم الاجتماعى فى المدينة،

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص: 23 وما بعدها.

وذلك حتى أواخر القرن السابع قبل الميلاد.

وقد كانت النقلة الأولى باتجاه الفكر الديمقراطى من جانب أحد الحكماء السبعة المعروفين فى أثينا وهو "سولون" والذى سبق وبينا دوره فى دعم فكرة المساواة بين المواطنين فى الفصل الأول، حيث حاول أيضاً أن يوسع من قاعدة الحكم حتى لا تقتصر على القلة النبيلة فقط، فنادى بإقامة نظام للحكم يعرف "بالإكليزيا"(*) "وهو عبارة عن هيئة شعبية عامة تتكون من جميع الأحرار أو جميع المواطنين، كما رأى ضرورة إقامة مجلس يتكون من أربعمائة عضو"(1) وأسند إلى تلك الهيئة وهذا المجلس مهاماً قضائية وسياسية مما ساعد على جعل المواطنين شركاء فى حكم المدينة وليس مجرد رعايا لقلة من الحكام.

غير أنَّ "سولون" لم يكن بالجراءة الكافية كى يصنع نظاماً ديمقراطياً خالصاً، فقد طالب أيضاً بربط الحكم بالثروة، بحيث يحصل على المناصب أصحاب الثراء الأكبر فى المدينة.

من هنا يمكننا أن نقول إن فكر "سولون" وإن لم يكن يمثل الديمقراطية الحقيقية إلا أنه كان خطوة فى غاية الأهمية على طريق صنع المواطن الحقيقى فى أثينا، فمجرد إتاحة الفرصة لأبناء أثينا الأحرار - من خلال الإكليزيا - أن يحكموا مدينتهم، أو على الأقل أن يشاركوا فى حكمها "يعد حافزاً هاماً لمفهوم المواطنة الذى تبلورت عناصره الأولى مع فكرة المشاركة

(*) الإكليزيا Ekklesia: هيئة شعبية تشمل جميع الذكور الأحرار فوق سن 18 سنة بغض النظر عن الطبقة الإجتماعية، وهو ما يجعل عدد المؤهلين للإكليزيا فى القرن الخامس ق. م حوالى 43000 شخص، لهم الحق فى الترشيح أو انتخاب القضاة. إلا أن الأثرياء المستغنين عن العمل هم فقط من كانوا يشاركون بقوة لتفرغهم.

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص 27.

السياسية للمواطنين، ولعل تلك الفكرة هى التى ستصبح بعد ذلك عند أرسطو و"بيركليس" هى السمة المميزة للمواطن عن غيره ممن لا يُعد كذلك.

غير أن الدور الأعظم الذى قامت به أفكار "سولون" المدعمة لمشاركة الشعب فى الحكم هو تحفيزها لأبناء أثينا الأحرار كى يستعيدوا ديمقراطيتهم بعد أن مرّوا بحقبة ديكتاتورية تحت حكم "بسيسستراتوس" وأبنائه(560 – 510ق. م) (*) وباتت الديمقراطية من وقتها أمراً مسلماً به، وأضحت مشاركة الشعب فى شؤون الحكم من أساسيات أى نظام ديمقراطى،"وأصبح من المحال أن ينفذ أى رجل من رجال الحكم أى أمر بدون الرجوع إلى الجماهير، بل وأصبح للمواطنين السلطة فى تعريض من يفعل بدون أخذ رأى المواطنين إلى المحاكمة، كما كانت الجماهير الحرة هى التى تختار الرؤساء، وكل هذا جعل الأثينى يشعر بالمسؤولية السياسية الكبيرة الملقاة على عاتقه[1].

حين أصبح النظام الحاكم فى أثينا ديمقراطياً، بدأت فكرة الديمقراطية نفسها تنتشر أكثر فأكثر بين أبناء أثينا الأحرار، وبدأ نظام الحكم يتطور أكثر من ذى قبل نحو الشكل الديمقراطى بعد أن كان شبه ديمقراطى، أو ديكتاتورى فى بعض الأحيان. وأصبحت مؤسسات الدولة تعتمد بشكل أساسى على المواطنين. فالجمعية العامة – وهى التى حلت محل الإكليزيا – كانت تتكون من مجموع مواطنى أثينا، وهم كل الرجال الأثينيين الأحرار. بينما

(*) بسيستراتوس Peisistratus (605-527ق.): ديكتاتور أثينى حكم فى الفترة من 560 ق. م إلى 527ق.م بعد انقلاب قام به، ثم حكم من بعده ولداه "هيبارخوسHipparchus (قتل عام 514ق. م) "هيبياس"Hippias" الذى استمر فى الحكم حتى 510ق. م وقد تمت فى عهد بسيستراتوس العديد من المنشآت الهامة فى أثينا.

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص 28.

مجلس الشورى فيتكون من خمسمائة عضو، ويتم اختيار أعضائه عن طريق الإنتخاب ولمدة عام واحد، وقد كان هذا المجلس" هو السلطة الأولى في المجتمع الأثينى من حيث الواقع[1]. أما القضاء فى أثينا، فقد كان من حق كل مواطن فى أثينا أن يشارك فى سير العدالة عن طريق المشاركة فى إصدار الأحكام، ولأن فكرة فصل السلطات المعروفة لم تكن متداولة بعد، فقد كانت مهمة الفصل فى النزاعات القضائية من ضمن اختصاصات الجمعية العامة ومجلس الشورى؛ أى أن المهام التشريعية والتنفيذية والقضائية فى أثينا كانت تعتمد على المواطنين؛ بل إنَّ النظام الحاكم فى أثينا كان حريصاً على جذب المواطن الأثينى إلى المشاركة فى الحكم، فحين لوحظ عزوف عدد كبير من المواطنين عن المشاركة فى جلسات الجمعية العامة تم تنفيذ نظام مكافآت الحضور والمشاركة كى يتشجع المواطنين على المساهمة فى تسيير المؤسسات الديمقراطية، خاصة وأن المشاركة كانت تكلف المواطن كثيراً من الوقت والجهد، فسلطات الجمعية العامة مثلاً قد جعلت منها قاعدة الحكم الرئيسية فى أثينا، "فقد كانت مصدر السلطات والحاكمة، وتعقد فى العام أربعين اجتماعاً منتظماً إلى جانب ما يتطلبه الأمر من جلسات استثنائية. ولم تكن مهمتها البت فى المسائل السياسية العامة فحسب، بل كانت تتخذ قرارات مفصلة فى كل مجالات الحكم وفى الشؤون الخارجية والعمليات الحربية والشؤون المالية"[2].

---

(1) محمد على الصافورى، نظرات فى نشأة الديمقراطية الأثينية القديمة وتطورها، الولاء للطبع والتوزيع، شبين الكوم، 1992، ص 44.

(2) أ. هـ. جونز، الديمقراطية الأثينية، ترجمه: عبد المحسن الخشاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1976، ص 77.

وقد عملت تلك المؤسسات على زيادة وعى المواطنين وتمرسهم على تطبيق المُثل الديمقراطية، وإدراكهم لأهمية وقيمة المواطن الفرد فى دولتــه بوصفه حاكماً ومحكوماً. ولعل المعّبر الأول عن تلك المرحلة مــن تــاريخ المواطنة هو السياسى الشهير "بيركليس" والذى كان مؤمناً بأن المواطنة هى مسؤولية يتحملها المواطن بوصفه عضواً فى مجتمع وعليه أن يخدم مدينته.

فالمواطن الحق فى نظر "بيركليس" هو الذى يشارك فى المؤســسات الديمقراطية داخل مدينته كى يحقق بذلك مفهوم الحكم السليم بوصفه حاكمــاً ومحكوماً؛ فقد كان "بيركليس" "يعتبر أثينا المثل الأعلى فــى نظــام الحكــم الدستورى، وفى عهده بلغت أثينا عصرها الذهبى لأنه كان رجــلاً سياســياً وعسكرياً قوياً ... وهو أول من طبق التناوب على المــسؤولية فــى تعبئــة المراكز بالقرعة، وتوسيع قاعدة الحكم لتشمل المواطنين لكى يسهم أكبر عدد ممكن منهم فى الجمع بين المصلحة العامة والخاصة"[1].

كما أنه عاب، فى خطابه التأبينى لضحايا أثينــا فــى الحــرب ضــد اسبرطه، على المواطن الذى يتقاعس عن المشاركة فى الشأن العام واصــفاً إياه بالتفاهة وعدم النفع. ويمكننا أن نلاحظ أنَّ "بيركليس" كان يتفــاخر فــى خطابه هذا بأن أثينا وحدها التى تنظر إلى المواطن السلبى تلك النظرة، "ومن هذا الخطاب كذلك يتضح لنا بأن الفكر الأثينى كان يعتبر أن جميع نشاطات و ومشاكل الفرد متصلة إتصالاً وثيقاً بالمدينة، ولذلك فإن الحياة فى المدينــة هى حياة مشتركة، يشترك فيها جميع الأفراد؛ فالفرد بدولته يجب أن يأتى فى المقام الأول.. فالوطنية تأتى قبل التمسك بالأسرة أو المال أو الأصدقاء إلــى غير ذلك من الأمور"[2].

---

(1) محمد كريم، تاريخ الفكر السياسى فى العصور القديمة والوسطى، ص 45.

(2) المرجع السابق، ص: 36-37.

من هنا نفهم أنَّ المواطنة عند اليونان كانت تعنى المشاركة فى تحمل المسؤوليات من جانب، والمساواة بين الرجال الأحرار فى أثينا من جانب آخر، ولم تكن تشير بأى حال إلى مفهوم الحقوق الذى ارتبط بالمواطنة بعد ذلك؛ "فالإغريقى لم يكن يرى لنفسه حقاً خاصاً، بل رأى فى تلك الصفة "المواطن" معنى المشاركة، مثل تلك التى تتضمنها عضوية الإنسان فى الأسرة، أى أن معيار المواطنة الأثينية يتنافى مع الموقف السلبى للفرد الذى يتسم به مفهوم المواطن الحديث"(1) فالمواطنة إذن كانت فى دولة المدينة إلتزامات ومسؤوليات أكثر منها حقوقاً وامتيازات.

غير أنَّ المواطنة اليونانية كما كانت ثمرة من ثمرات الديمقراطية اليونانية فإنها قد أصيبت كذلك بآفات الديمقراطية اليونانية، كونها كانت نتاج تلك الديمقراطية وأحد آثارها. فكما فهمنا؛ المواطنة القديمة عند اليونان كانت تعنى" القدرة على أن يكون المواطن حاكماً ومحكوماً، وأنها قدمت فكرة المساواة أمام القانون، والمشاركة السياسية الفعالة"(2)إلا أنها قد عمقت عدم المساواة بين أبناء أثينا حين استبعدت النساء والأطفال والعبيد ممن لهم حق الحصول على صفة المواطن، وبالتالى فلا يشملهم كل ما جاء عن المساواة أو المشاركة فى الحكم أو العدالة، وإنما يُقصد بذلك فقط رجال أثينا الأحرار. فالديمقراطية الأثينية لم تكن تشير هنا إلى مفهوم مطلق للمساواة فى الحكم، أو غير ذلك، إنما كانت تشير إلى مدينة بعينها هى "أثينا" وفئة محددة هم الرجال الأثينيون الأحرار: أى أنها كانت "ديمقراطية الشعب الأثينى

---

(1) قايد دياب، المواطنة والعولمة: تساؤلات الزمن الصعب، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، 2007، ص 18.

(2) The Oxford Companion To Politics of The World, Art Citizenship, P:136.

بالذات"[1].

وحين نتكلم هنا عن الشعب الأثينى بالمعنى السابق نكون بذلك نشير إلى قلة داخل مدينة أثينا، فبعد استبعاد الفئات المحرومة من صفة المواطنة (أجانب – نساء – أطفال – عبيد) ندرك مدى قصور الديمقراطية الأثينية عن تحقيق المثال المطلوب للديمقراطية بوجه عام.

فإذا كان عدد النساء يتساوى تقريباً مع عدد الرجال، وإذا كان عدد العبيد يزيد على عدد الأحرار بالقطع فإن من يحملون صفة المواطن لن يتجاوز تعدادهم أكثر من ربع السكان على أحسن تقدير. فلو أخذنا الرق كمثال فسنجد أنه "كان متغلغلاً فى الحياة الاجتماعية الأثينية وإن لم يكن شرطاً وأساساً للحياة السياسية، وأنَّ الرق مهما فسرنا الطابع الذى كان يتخذه فى أثينا تفسيراً كريماً، فإنه لا يمكن أن يستقيم مع العدالة؛ ففى هذه المدينة كان واحدُ فقط من كل ثمانية أو تسعة من السكان يعتبر مواطناً، وواحدُ من كل أربعة أو خمسة كان عبداً[2].

من هنا ندرك أنَّ مفهوم المواطنة فى دولة المدينة اليونانية كان مفهوماً محدود المدى، لأنه لم يكن متاحاً إلا لقلة من سكان أثينا من ناحية، كما أنه لم يكن يشير إلا إلى جانب المسؤوليات والإلتزامات من المواطنة متجاهلاً بشكل ما مسألة الحقوق التى ستظهر بعد ذلك مقترنة بالمواطنة بل ومعبرة عنها بشكل كبير فى فترات تاريخية لاحقة.

وكما كانت المواطنة من المسائل الهامة فى مجال السياسة الإغريقية، كذلك كانت من الموضوعات الهامة فى الفكر الفلسفى السياسى اليونانى. ولعل أكثر من اهتم بموضوع المواطنة كان هو "أرسطو" فقد أفرد الكتاب

---

(1) أ. هـ. جونز، الديمقراطية الأثينية، ص:15.

(2) ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، جـ1، ص 68.

الثالث من مؤلفه الشهير "السياسة" للحديث عن فكرة المواطنة، ومن هو المواطن؟

وقد استهل "أرسطو" الباب الأول من الكتاب الثالث باعترافه أن مسالة تحديد من هو المواطن مسأله نسبية، وأنها مرتبطة بطبيعة نظام الحكم في الدولة، ففُلان بما هو مواطن فى دولة ديمقراطية ينقطع غالباً عن أن يكون كذلك فى دولة أوليجاركية(*)[1]..كذلك نلاحظ أن أرسطو عند كلامه عن المواطنة لم يحاول أن يمس الثوابت المتعارف عليها عند اليونان، وهى أنَّ النساء والأجانب والأطفال والعبيد لا يُعدون بأى حال من بين المواطنين، واقتصر مجال نقاشه على الأحرار من الرجال فقط!

كذلك فضل أرسطو قبل أن يعطى إجابته عن السؤال الذى طرحه عن من هو المواطن؛ أنْ يقدم إعتراضاته على عدد من الإجابات المحتملة عن هذا السؤال، فرفض أن يكون المرء مواطناً بمحل الإقامة، أو أن يكون مواطناً بحق التقاضى، فيقول:

"لا يكون المرء مواطناً بمحل الإقامة وحده، لأن محل الإقامة يملكه أيضاً الأجانب المقيمون والعبيد، كذلك لا يكون المرء مواطناً بمجرد حق الإدعاء لدى القضاء مدعياً أو مدعى عليه ، لأن هذا الحق يمكن أن يخول بمجرد معاهدة تجارية[2].

(*) الأوليجاركية Oligarchy: أحد نظم الحكم المعروفة منذ عهد اليونان، وهى تعنى حكم القلة التى تتميز بالمال أو النسب أو السلطة العسكرية، وفى رأى أرسطو أنها تنتهى في الغالب إلى حكم الطغيان. ويستخدم المصطلح اليوم للإشارة إلى نظم الحكم المفتقدة الشعبية والمعتمدة على دعم رجال المال والصناعة.

(1) أرسطو طاليس، السياسة، ص 181.

(2) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

وإنما المواطن فى رأى أرسطو هو من يصلح أن يكون حاكماً أو قاضياً، وليس كل رجل أثينى حر يصلح لذلك؛ وعليه فليس كل رجل أثينى حر هو مواطن. يقول أرسطو:

"إن السمة المميزة للمواطن الحق على الوجه الأتم إنما هى التمتع بوظائف القاضى والحاكم... وإنى أتخذ لتعيين هذا المعنى لفظ "الإدارة العامة" فأسمى مواطنين كل أولئك الذين يتمتعون بها"[1].

فالمواطن عند أرسطو إذن ليس مجرد رجل حُر يسكن المدينة، وإنما هو من يصلح لتولى أرفع المناصب كالحكم والقضاء؛ وأرسطو هنا يخالف ما كان متعارفاً عليه بين الإغريق فى زمنه من أنَّ المواطن هو الرجل الحر الساكن بالمدينة.

وتأكيداً على هذا الرأى يرفض أرسطو أن يكون الصناع وأصحاب الحرف من بين المواطنين"فالدستور الكامل لا يقبل الصانع أبداً فى عداد المواطنين ... فضيلة المواطن كما حددناها يجب أن يعنى بها... فقط أولئك الذين ليس عليهم ضرورة أن يعملوا ليعيشوا"[2].

أى أن الصناع والتجار والمزارعين وأصحاب المهن المختلفة لا يعدهم أرسطو مواطنين رغم كونهم أحراراً بحجة أن فضيلة المواطن لا تنطبق عليهم. وفضيلة المواطن تلك هى ما أسماها أرسطو"الكمال المزدوج للإمرة والطاعة" بحيث إن "المواطن يجب أن يجمع بين الملكتين ليعرف الاستمتاع بالسلطان تارة والاستسلام للطاعة تارة أخرى"[3].

وتلك الفضيلة – من وجهة نظر أرسطو – لا تنطبق على أصحاب

---

(1) المصدر السابق، ص 182

(2) أرسطو طاليس، السياسة، ص193.

(3) المصدر السابق، ص 189.

الحرف، وإنما على الموسرين من الساسة من أبناء الطبقات العليا فى المدينة، ومن لهم"نصيب فى السلطات العامة"[1].

أى أنَّ أرسطو يكون لنا صورة المواطن النموذجى من وجهة نظره بشكل يجعلها لا تنطبق إلا على الأثرياء من أبناء الطبقات العليا والأسر العريقة فى أثينا ممن لا يعملون لكى يكسبوا رزقهم بل من يشتغلون بالسياسة ليشغلوا أوقات فراغهم. وقد برر أرسطو تصوره هذا عن صفات المواطن برؤيته للطبيعة البشرية؛ حيث يعتقد أن التفاوت بين من يصلح للحكم وبالتالى يمكن نعته بالمواطن، ومن لا يصلح إنما يرجع "إلى أنَّ بعض الكائنات منذ الولادة مخصص بعضها للطاعة والأخر للإمرة، ولو على درجات وفروق شديدة التخالف بالنسبة إلى هؤلاء وهؤلاء"[2] ولعل نفس تلك الفكرة عن الطبيعة البشرية قد استخدمها أرسطو لكى يبرر ويدافع عن نظام العبودية فى بلاده فاعتبر أن بعض البشر يولدون عبيداً بالطبيعة والبعض الآخر يولدون أحراراً، هو ما حفز العديد من الفلاسفة على نقده ومهاجمته فى فترات تاريخية تالية.

نفهم مما سبق أنَّ وصف المواطن عند أرسطو لا يرتبط بالحرية فقط وإنما بالثراء و السيادة أيضاً بالإضافة إلى القدرة على ممارسة العمل السياسى، "فالناس ليسوا جميعاً مواطنين. فهذا الوصف يضاف فقط إلى الرجل السياسى الذى هو سيد أو الذى يمكن أن يكون سيداً إما شخصياً وإما مع غيره قادراً على الاشتغال بالمصالح العامة"[3].

يمكننا هنا أن نلاحظ كيف أنَّ رؤية أرسطو للمواطنة قد شددت أكثر

---

(1) المصدر السابق، ص 194.

(2) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص 60 – 61.

(3) أرسطوطاليس، السياسة، ص 194.

وأكثر على مسألة المشاركة فى الحياة السياسية، بل وجعل المواطن الحق من يصلح لممارسة دور الحاكم أو القاضى، وربط بين المواطنة والسلطات العامة. كذلك يمكننا أن ندرك أن رؤية أرسطو قد قلصت مفهوم المواطنة ليشمل أقل عدد ممكن من سكان دولة المدينة؛ فبعد استبعاد النساء والأجانب والأطفال والعبيد بحكم العرف السائد، وكذلك استبعاد الصناع وأصحاب الحرف ومن أسماهم أرسطو "من عليهم ضرورة أن يعملوا ليعيشوا"، سنجد أنَّ المواطنة أصبحت للصفوة فقط، وبذلك يكون أرسطو قد صبغ مفهوم المواطنة بصبغة طبقية واضحة، ففى الوقت الذى كانت أثينا تشجع أبنائها الأحرار على المشاركة السياسية تحت مظلة المواطنة نجد أرسطو وقد حرم السواد الأعظم من مواطنى أثينا الفعليين من مواطنتهم وقصرها على النخبة المكونة للطبقة العليا من الأثرياء ذوى الأصل النبيل. وبذلك يكون مفهوم المواطنة الأرسطى أكثر تشدداً من نظيره المطبق على أرض الواقع.

الغريب أن أرسطو على الرغم من رؤيته للمواطنة التى حصرت تلك الصفة "مواطن" فى قلة من أبناء دولة المدينة إلا أنه يؤكد "أن أفضل الدساتير عنده هى ما تجعل جميع أعضاء الدولة مواطنين، والحكومة الديمقراطية هى خير حكومة، لأن الأغلبية على الرغم من أن كل فرد من أفرادها غير نابغة وحده، تتفوق بجملتها على الأشخاص النابغين[1].

ولعل دفاع أرسطو عن الديمقراطية إنما يرجع إل نظرة أرسطو للمواطنين على أنهم أفراد فى فريق واحد، يسعون نحو هدف واحد، ومن ثم يتطلب منهم أن يتعاونوا لتحقيق هذا الهدف، "فالمواطن كالملاح هو عضو جماعة"[2]. والسفينة تنجو بتعاون ملاحيها.

---

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص 68 بتصرف.

(2) أرسطو طاليس، مصدر سابق، ص 187.

غير أنَّ هذا الموقف من أرسطو لا ينفى أن هذا المواطن الذى يشير إليه ليس إلا فرداً حاصلاً على عدد من الصفات التى لا تنطبق فى الغالب إلا على قلة من أبناء الدولة وهذا يجعل من الكلام عن الديمقراطية ومسألة مشاركة المواطنين فى الحكم أمراً غير ذى معنى؛ فبينما كانت التفرقة بين المواطنين (النبلاء – العامة) وغير المواطنين (عبيد، نساء، أطفال، أجانب)قائمة بالفعل، نجد أرسطو وقد ضم العامة إلى المحرومين من المواطنة وقصرها على النبلاء فقط وهو ما يفرغ فكرة الديمقراطية من محتواها.

من هنا يمكننا أن نقول إنَّ المواطنة عند اليونان قديماً كانت مفهوماً خاصاً وليس مبدأ عاماً، فلو نظرناً من هذه الزاوية يمكننا أن نقول إنه كان خطوة أولى ناجحة فى مسيرة المواطنة نحو شكل أكثر عدالة وديمقراطية لممارسة السطلة" فعلى الرغم من قصور مفهوم المواطنة الذى تم تطبيقه فى أثينا، من حيث الفئات التى يشملها، وعدم تغطيته لبعض الجوانب التى يتضمنها المفهوم المعاصر للمواطنة، فإنه قد نجح فى تحقيق المساواة على قاعدة المواطنة بين الأفراد المتساوين – من وجهة نظره – وذلك من حيث إقرار حقهم فى المشاركة السياسية الفاعلة وصولاً إلى تداول السلطة وتولى المناصب العامة"[1].

ونظراً للنجاح الذى حققه هذا النموذج الديمقراطى للمواطنة فقد طبقه الرومان فى مدينتهم الكبرى "روما" خلال الحقبة الجمهورية (509 ق. م – 30ق. م) مستعينين فى ذلك بخبرة اليونان التى انتقلت إليهم عن طريق الفلاسفة الذين انتقلوا للعيش بروما بعد زوال دوله المدينة اليونانية؛ غير أنَّ هذا النموذج اليونانى للمواطنة قد طاله بعض التغيير على أيدى الرومان،

---

(1) على خليفه الكوارى، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص:16.

حيث كانوا – على عكس اليونان – أكثر انفتاحاً على العالم وأكثر قابلية لمن هم ليسوا من أبناء جلدتهم.

المواطنة عند الرومان:

إذ ما حاولنا أن نفهم طبيعة المواطنة فى روما فعلينا أولاً أن نُلم بخلفية ظهور فكر المواطنة بين الرومان، لأن ذلك سيساعدنا على تفهم مـا لحـق بالمواطنة كمفهوم سياسى من تغيير وتعديل.

إنَّ المواطنة الرومانية هى فى الواقع صورة مُعدّلـة لمواطنـة دولـة المدينة اليونانية، أنتقلت من أثينا إلى روما عن طريق فلاسفة اليونان، خاصة الرواقيين منهم. وعلى الرغم من أنَّ الرواقية لم تكن"ذات نظرية سياسية، ولم يكن لديها نظريات عن الدولة، ومع ذلك فلقد كانت للآراء الرواقية تأثيراتها البعيدة على الحكومة وعلى السياسات"[1].

من هنا يمكننا أن ننظر إلى مواطنة روما بوصفها نتاجاً للفكر اليونانى أيضاً لكن مع بعض التحوير؛ فالرومان استعانوا باليونان فى صنع نظـامهم السياسى، والقانون الرومانى – كما نعرفه – إغريقى أساساً، ذلك أنَّ الفقهاء البارزين لم يكونوا سوى رواقيين، يعدّلون، ويطوّرون النظريات الرومانيـة القديمة عل الأساس الذى يشير إليه مذهبهم الفلـسفى، ويـستبدلون قـانون الشعوب بالقانون الجمهورى"[2] ومن ثم لا يمكننا أن نعتبر مواطنة روما شيئاً مختلفاً بالكلية عن مواطنة دولة المدينة اليونانية، وإنما هى امتداد لها طالـه بعض التغيير لأسباب استجدت حين انتقل المفهوم من أثينا إلى روما.

ويمكننا أن نلخص التطور الذى طال المواطنة اليونانية عند تطبيقها فى روما فى نقطتين:

---

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص:115.

(2) كلايف بل، المدنية، 38.

الأولى: التأكيد على الجانب القانونى من المواطنة أكثر من غيره.
الثانية: نشر الرؤية العالمية الروافية للمواطنة.

ولنحاول خلال السطور القادمة أن نفصل ما أجملناه هنا عن تطور مفهوم المواطنة.

كما عرفنا فى السابق أن مواطنة دولة المدينة كانت تعبر عن المساواة بين المواطنين، وعن المشاركة فى الحكم، وتعتبر تلك المشاركة واجباً والتزاماً على من يحملون صفة المواطن. ونظراً لأن روما لم تكن تمتلك فكراً فلسفياً أصيلاً تضيفه إلى ما بين يديها من فكر سياسى يونانى، فقد ركزت على الجانب القانونى للمواطنة نظراً لأن روما كانت فى حاجة أكثر إلى قوانين تضبط إيقاع العمل فى المدينة التى يقصدها الناس من كل مكان، لهذا كانت "مساهمة روما فى الحقل السياسى منصبة على القانون وعلى الناحية التنفيذية"[1].

فعكف الرومان على صياغة العديد من القوانين التى تحدد من هو المواطن، خاصة حين تحولت روما إلى النظام الإمبراطورى وامتدت رقعة الإمبراطورية لتشمل مساحات واسعة من العالم القديم، وأصبحت الحاجة ماسة إلى قانون يحدد مَنْ المواطن فى روما، ومَنْ غير المواطن. وقد كان لدى الرومان بالفعل قانون قديم منذ عام 450ق. م. هو قانون "الألواح الاثنى عشرة" والذى كان يسرى على جميع المواطنين الرومان بلا استثناء، إلا أن هذا القانون لم يكن كافياً؛ فمن يحملون صفة المواطن كانوا قلة؛ فقد حافظت روما على التقاليد الإغريقية واستبعدت النساء والأطفال والعبيد والأجانب من الحصول على صفة المواطن الرومانى. والتزمت روما فى أول الأمر بالمفهوم الأرسطى للمواطنة بحيث يقتصر على الأشراف والنبلاء وحدهم،

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص 98.

إلا أنَّ تمدد الإمبراطورية بعد ذلك قد ساعد على تغيير هذا القانون ليشمل العامة بصفة المواطنة أيضاً.

كان المجتمع الرومانى ينقسم إلى ثلاث فئات[1].

- ♦ الرومان: وهم من يحملون الجنسية الرومانية ولهم كافة الحقوق، وقد كان هؤلاء يمثلون الأشراف والنبلاء وحدهم.
- ♦ اللتينيون: وهم فى الأصل سكان إقليم "لاتيوم" الذى نشأت فيه مدينة روما، وقد كان لهم نفس حقوق الرومان تقريباً ولكن داخل مدنهم فقط، ولا يحق لهم تولى المناصب العامة فى روما، ولا الخدمة فى فيالق الجيش الرومانى.
- ♦ الأجانب: وهم سكان الإمبراطورية من غير الرومان واللاتين وهم فئتان أحدهما فى حالة أحسن من الأخرى:

- أجانب عاديون: الذين ينتمون إلى مدن خاضعة للامبراطورية، على أن يكونوا أحراراً ولمدنهم نظام محلى معترف به من قبل الإمبراطورية.
- أجانب مستسلمون: وهم الذين قاوموا الشعب الرومانى بحد السيف ثم غلبوا على أمرهم.

وقد كان القانون الرومانى لا يمنح عير الرومان المواطنة الكاملة، وقد حدد أيضاً الحالات التى يفقد فيها المواطن جنسيته وبالتالى مواطنته مثل فقده لحريته، أو بتركه هو لجنسيته.، أو لدخوله السجن فى بعض الجرائم.. الخ. وقد بقيت الحال على هذا الشكل حتى عام 212م، حين أصدر الأمبراطور "كاراكالا"[*] دستوره الذى منح بمقتضاه الجنسية الرومانية لجميع الأجانب ،

---

(1) توفيق حسن فرج، القانون الرومانى، الدار الجامعية للنشر، بيروت، 1985، ص165 - 169.

(*) كاراكالا Caracalla(188 - 217م): إمبراطور رومانى حكم ما بين 211م=

العاديين من الأحرار الأصلاء الذين ينتمون إلى مدينة أجنبية ذات نظام محلى معترف به"[1] وذلك بغرض زيادة عدد المواطنين الذين يتوجب عليهم دفع الضرائب (خاصة ضريبة التركات) والتى لم يكن يخضع لها إلا المواطنين. وكما قلنا إن طبقة الأجانب العاديين إنما تشمل كل الأحرار من الرجال المنتمين إلى المدن الخاضعة لروما والتى تحكم نفسها بقوانين محلية غير القانون الرومانى. وهو ما يجعل من يحملون صفة المواطن فى روما أضعاف من كانوا يحملونها أثناء الحقبة الجمهورية، وقد تم استبعاد النساء والعبيد والأطفال، وكذلك أبناء الطبقات الدنيا من هذا القانون.وعلى الرغم من أنَّ قوانين الإمبراطور "كاراكالا" لم يكن الغرض منها إلا مزيداً من السيطرة وجنى المال، إلا أنَّ ذلك لا يقلل من أهمية تلك الخطوة التاريخية فى مسيرة مفهوم المواطنة؛ ذلك أنها قد نقلت لأول مرة هذا المفهوم من حيزه الضيق بين الصفوة ليشمل أكبر عدد ممكن من أفراد الدولة. لهذا يمكننا أن نقول "إن أكبر إنجاز سياسى للإمبراطورية الرومانية كان نقل رعاياها تدريجياً إلى درجة المواطنة الرومانية"[2].

ولنلتفت هنا إلى الأثر الذى خلّفه هذا التحول فى تطور مفهوم المواطنة. فبعد أن كانت المواطنة فى دولة المدينة الإغريقية ينظر لها على أنها إلتزام من

=-217، كان من أصول ليبية أمزيجية، له العديد من الإنجازات منها قانونه بمنح الجنسية للأجانب الأحرار، كذلك إنشاؤه للحمامات الشهيرة خارج روما والتى آثارها باقية حتى اليوم. وقد كان مكروهاً من الشعب لأنه قام بقتل أخيه ظلماً.

(1) توفيق حسن فرج، القانون الرومانى، ص 168.

وللمزيد عن أثر قانون كاراكالا على المواطنة الرومانية، انظر:

Nicolet (Claude),"The World of The Citizen In Republican", Trans. by: P. S. Falla. University Of California Press, California, 1989, PP:17-47.

(2) قايد دياب، المواطنة والعولمة، ص:25.

المواطن تجاه مدينته عن طريق المشاركة فى مؤسساتها الديمقراطية، أصبح فى ظل النظام الاستعمارى الرومانى وفى ظل العدد الكبير للمواطنين – بعد إصدار القانون – الذين لا يشاركون بشكل حقيقى فى الحكم، لأن الدولة غير محتاجة لمشاركتهم من الأصل، أصبح مفهوم المواطنة يعبر أكثر عن الحقوق والإمتيازات وليس عن الالتزام والمشاركة، وأضحى الحصول على المواطنة الرومانية يعنى المطالبة بوضع يتيح حقوقاً أكثر كحق التقاضى، والإقامة، والزواج..الخ.

فالمواطن الرومانى الذى يعيش فى أحد مدن شمال أفريقيا – مثلاً – لايفكر أن يترشح لمجلس الشيوخ فى روما بقدر ما يفكر فى ما سيعود عليه من امتيازات قانونية بوصفه مواطناً رومانياً. أى أن فكرة الحقوق المترتبة على المواطنة بدأت فى الظهور فى هذا الوقت المبكر كرد فعل لنظام روما القانونى الذى كان صارماً فى التفرقة بين من يملكون حق المواطنة وبين باقى رعايا الإمبراطورية ممن لا يملكون هذا الحق. فمعظم من شملهم قانون "كاراكالا" السابق لم يفهموا منه إلا أنهم قد أصبح لهم الحق فى التقاضى بموجب القانون الرومانى. مع العلم أن الهدف من ذلك لم يكن يعنى حينها سوى خضوع الجميع لإرادة الإمبراطور"[1].

أما إذا ما انتقلنا إلى النقطة الثانية التى تعبر عن التطور الذى لحق بمفهوم المواطنة فى الحقبة الرومانية، فهى الرؤية العالمية للمواطنة التى عبر عنها الفيلسوف والقانونى الرومانى "شيشرون"، حيث عاش"شيشرون" فى فترة حرجة من تاريخ روما بدأت فيها التغيرات الجذرية فى البنية السياسية والاجتماعية الرومانية نظراً لاتساع أراضى الجمهورية مما أرهص

(1) سلمى حمزة الخنساء، تاريخ الفكر السياسى فى العصور القديمة والوسطى، ص:130.

بزوال الحكم الجمهورى وقيام الإمبراطورية.

وقد درس شيشرون القانون فى روما، وذهب إلى أثينا ليدرس الفلسفة، وقد تأثر بالفكر الرواقى، وظهر ذلك فى مؤلفاته وخطبه، حيث ناصر الفكرة الرواقيـة عن وحدة الطبيعة البشرية، ونادى على إثر ذلك بتطبيق القانون الطبيعى ورأى أن فكرة قيام دستور دولة للعالم ممكنة التحقيق، وهذا الدستور يكون واحداً فـى كـل زمان، ويلزم الأمم والناس بأحكامه فى كل مكان"[1].

وهو ما يعنى انتقال فكرة العالمية إلى المواطنة أيضاً "فهى تؤدى إلى أنَّ هناك إنسان عالمى لا يربط نفسه بمدينة بعينها، أو دولة أو فصيلة وإنما يربط نفسه بالإنسانية والعالم الذى هو مُواطن فيه"[2].

وقد كان لفكرة انتساب كل البشر إلى صفة الإنسانية، التى تـأثر بهـا شيشرون من الفكر الرواقى، كان لها الأثر الأبرز علـى رؤيـة شيـشرون للمواطنة، فقد رأى – على عكس أرسطو – أنَّ خضوع الناس جميعاً لقانون واحد، وزمالتهم فى صفة المواطن، ينبغى أن تجعلهم متساويين"[3]. وهو ما يعنى أن تكون المواطنة صفة متاحة لعدد أكبر من الناس ولعل تلك الرؤيـة العالمية فى الفكر السياسى التى تبناها شيشرون من الرواقية إنما كانت هـى الشئ المميز لمواطنة روما عن تلك التى كانت موجـودة عنـد أرسـطو أو بيركليس أو أفلاطون. ففكرة القانون الطبيعى الذى يوحد الناس فـى دولـة واحدة هى العالم يجعل مفهوم المواطنة القديم فى غاية الضآلة ."فالناس جميعاً متساوون أمام هذا القانون الطبيعى الذى يشارك فيه الجميع ويخضعون لـه،

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص 102.

(2) Catlin (George), "A History of The Political Philosophers, George Allen& Unwin Ltd., London, 1950, P: 114.

(3) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ج2، ص 241.

وبهذا يُعد كل الناس مواطنين فى المجتمع الإنسانى"[1].

ومن هنا يمكننا أن نقول إن شيشرون قد ربط بين المواطنة والمساواة فى الإنسانية وهو الأمر الذى لم يكن له وجود فى الحقبة اليونانية، حيث كان أرسطو – مثلاً – يجعل من المواطنة أداة للتمييز والتفرقة بين الأفراد داخل دولة المدينة، أما شيشرون فقد رفض هذا الرأى، "بل وذهب أبعد من ذلك حين رأى أن الأمر الذى يحول بين الناس وبين التساوى بغيرهم ليس إلا مزيجاً من الخطأ وسوء العادات وزيف الآراء"[2]. وبهذا يكون "شيشرون" قد مهد لقبول مفهوم جديد لمواطنة؛ لا ترتكز على الإنتساب لأسرة نبيلة، أو طبقة غنية، وإنما ترتكز على قانون عام من صنع الإرادة الإلهية. وبهذا يكون شيشرون قد "تميز بوجود إحساس بالعالم لديه فى حين أنَّ أفلاطون وأرسطو لم يكن لديهما القدرة على تخطى تصور دولة المدينة باعتبارها الغاية النهائية للتنظيم السياسى ... لقد كان العالم عندهما ينقسم إلى الإغريق من جهة، والبرابرة من جهة أخرى"[3].

وقد كان هذا الإحساس بالعالم متفشياً بين الرومان، وليس لدى شيشرون وحده، ولكن بدرجات متفاوتة، والسبب فى ذلك إنما يرجع لكثرة المدن التى فتحها الرومان، والشعوب التى ضمتها روما إلى الإمبراطورية، بحيث أدرك الرومان أن العالم المحيط بهم لم يكن مجموعة من الشعوب البربرية كما كان يعتقد اليونان.

---

(1) محمد كريم، تاريخ الفكر السياسى فى العصور القديمة والوسطى، ص 124 – 125.

(2) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ج2، ص:240 – 241.

(3) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص:100.

وقد أوضح شيشرون رؤيته عن المواطنة فى صيغة حقوق وواجبات، وقد جعل من وفاء المواطن بواجباته المعيار الذى يحدد مــا إذا كــان هــذا الشخص مواطناً صالحاً أم لا. إذ يقول:

"إن الفرد عليه أولاً: أن يعيش بشكل مساو وعادل مع باقى المواطنين، فلا يتصرف بخنوع وذلة، ولا يغتر فى نفسه ، وثانياً: عليه فــى المــسائل العامة أن يكون مسالماً ونزيهاً، هذا ما اعتدنا أن نعتبره ونصفه بــالمواطن الصالح"[1].

أما أهم وظيفة تقوم بها المواطنة للمواطن من وجهة نظر شيــشرون هى حماية أمواله، ولعل شيشرون فى ذلك يكون قد سبق" جون لوك" بقرون عديدة فى مسألة الربط بين المواطنة والملكية. إذ يقول:

"إن الوظيفة الملائمة للمواطنة وللمدينة هى منح حماية مجانية وآمنة، لممتلكات كل شخص"[2] أى أن الدولة "تمنح" للأفــراد فــى مقابــل أدائهــم لالتزاماتهم، وهو عكس ما كان متعارفاً عليه عند اليونان حيث المشاركة هى الجائزة فى حد ذاتها، والمواطن يشارك فقط من أجل أن يعبر عن تفانيه فى نهضة واستمرار مدينته دون أن ينتظر مقابلاً.

ولعل ما عاناه "شيشرون" فى أواخر أيامــه مــن رغبــة العديــد مــن الارستقراطيين والنبلاء فى السيطرة والإنفراد بالحكم، وهو ما أدى فى النهايــة إلى سقوط الجمهورية، قد جعله يشدد فى خطبــه ومؤلفاتــه علــى الــصفات والأخلاق التى ينبغى لكل مواطن أن يتحلى بها، وكيف عليه أن يُغلّب مــصلحة الوطن على مصلحته الشخصية. فنجده يقول فى أحد خطبه:

(1) Cicero, "On Duties", Edit by: M.T. Griffin & E. M. Atkins, 9th (ed), Cambridge University Press, Cambridge, 2003, P:48.
(2) Ibid, P: 95.

"من هم أفضل المواطنين؟ إنهم الارستقراطيون الذين ليسوا ضارين ولا سيئين بطبيعتهم، ولا نزقاء ولا مقيدين بتناقض فى بواطنهم. هؤلاء الذين إذا استلموا دفة المدينة يخدمون إرادة أهلها ورأيهم ومنفعتهم، هم حماة الارستقراطية وهؤلاء يصبحون - من بين الارستقراطيين - الأجزل إحتراماً والأكثر بروزاً ويغدون من أمراء المدينة[1].

من هنا كان شيشرون أول من استخدم مصطلح الشعب **(Populus)** لكى يُعبر عن تعاون كل مواطن مع باقى المواطنين من أجل نهضة الجمهورية، "فالمجتمع أو الشعب ليس مجرد إجمالى عدد المواطنين، وإنما هو إتحاد مترابط بحقوق مشتركة و منفعة عامة"[2].

وعلى الرغم من أن هذا المفهوم العالمى للمواطنة الذى تبناه شيشرون قد بقى مفهوماً نظرياً ولم يطبق فى أرض الواقع، إلا أن أثره قد ظهر بعد ذلك فى قوانين روما بحيث لم يجد الإمبراطور "كاراكالا" غضاضة من إصدار قانونه الذى أدخل الكثيرين من أبناء الأمم الأخرى تحت مظلة المواطنة الرومانية.

نخلص مما سبق إلى أن مواطنة دولة المدينة التى كانت فى بلاد اليونان قد انتقلت إلى روما ، إلا أنها قد طالها بعض التعديل نظراً للظروف التى مرت بها من اتساع أرجائها، بحيث رسخت القوانين الرومانية التفرقة بين المواطنين الرومانيين من جانب وسائر رعايا الإمبراطورية من جانب آخر، مما نمىّ الشعور بين رعايا الإمبراطورية بأن المواطنة هى إمتياز أكثر منها مسؤولية" وأصبح المفهوم يشير إلى الحماية تحت سلطة القانون

(1) كلود نيكوليه والآن ميشال، شيشرون، ص 117-118.

(2) Catlin, G, "a History of The Political Philosophers. P: 120.

أكثر مما يشير إلى المشاركة الفعالة فى تنفيذه، ولم تعـد المواطنـة تعنـى المشاركة بإيجابية فى المجتمع السياسى وإنما مجرد وضع قانونى"[1]. هـذا الوضع الذى يوفر للمواطن عدداً من الحقوق والامتيازات التى كان محروماً منها.

كذلك فقد تأثرت المواطنة الرومانية بالأفكار الرواقية التى تنظر للعالم بوصفه وحدة واحدة، وأن البشر متساويين فى بشريتهم، مما كان له أثره غير المباشر فى توسيع قاعدة المواطنة لتشمل عدداً كبيراً من رعايا الإمبراطورية بعد ذلك.

إلا أنّ روما توقفت أمام عدد من الثوابت اليونانية ولم تتعـرض لهـا بتغيير فيما يخص مفهوم المواطنة ؛ فلم يُمنح العبيد ولا النساء ولا الأطفـال أى امتيازات للمواطنة، ولم يسمح لهم بحمل تلك الصفة بتاتاً، وهو ما يجعل المواطنة الرومانية لا تختلف كثيراً عن نظيراتها اليونانية من هذه الناحية.

ثانياً ـ مواطنة الإيمان(*).

جرت العادة بين الدارسين للفكر الفلسفى السياسى على تنـاول حقبـة العصور الوسطى مباشرة بعد تناول الحقبة اليونانية والرومانيـة، غيـر أن الوضع هنا يختلف بعض الشئ؛ فالمواطنة التى كانت موجودة فـى الحقبـة الوسيطة لم تكن صورة واحدة، حيث عاشت المواطنة فى الشرق الإسـلامى والغرب المسيحى أول الأمر متأثرة بالطابع العام لتلك الفترة، "إذ أنَّ العصر وقتذاك كان بطبيعته عصراً لاهوتياً وكانت المشكلة الرئيسية التـى شـغلت أذهان المفكرين آنذاك هى مشكلة التوفيق بـين النقـل والعقـل أو الـدين

(1) The Oxford Companion to Politics of The World, Art: Cotizenship, p: 136.
(*) Citizenship of Faith.

والفلسفة"[1]. ولأن المواطنة أحد الموضوعات الرئيسية للفكر الفلسفى السياسى فقد مرت بنفس المشكلة، وظهر لنا مفهوم جديد للمواطنة ينبنى على الإيمان، وقد كان هذا المفهوم هو نتاج عملية التوفيق بين النقل والعقل تلك؛ بحيث يكون المواطن هو من يتبع العقيدة السائدة، فالمسيحى هو المواطن فى الدولة المسيحية، والمسلم هو المواطن فى الدولة الإسلامية.

وعلى الرغم من الاختلافات العديدة فى التركيبة السياسية والدينية بين الإسلام والمسيحية، إلا أنَّ الفكرة الأساسية المحددة لطبيعة المواطن ودوره فى الدولة كانت واحدة، حيث "الدولة الأرضية" إنما هى منظومة خاضعة لأحكام الشرع والأوامر الإلهية، يقوم فيها المواطن (المؤمن) بدوره الذى حدده له الخالق.

(1) المواطنة فى الإسلام:

سبق وقلنا عند تناولنا لتعريف المواطنة أن المستشرق "برنارد لويس" يرى أنه "لا توجد كلمة (مواطن) فى اللغات العربية أو الفارسية أو التركية، وإنما يوجد مصطلح مقابل لها يستخدم فى كل منها بمعنى "ابن البلد"[*]، وهى كلمة تخلو بدرجة كبيرة من أى مضامين أو إيحاءات لكلمة **Citizen** الإنجليزية التى تنحدر من أصول لاتينية وإغريقية بمعنى الفرد الذى يشارك فى الشؤون المدنية"[2]. وقد أرجع "لويس" هذا الغياب اللغوى إلى عدم وجود فكرة المواطنة أصلاً بين المسلمين كما كانت موجودة بين اليونان والرومان.

---

(1) ماهر عبد القادر وحربى عباس عطيتو، دراسات فى فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، (د.ت)، ص:10.

(*) Compatriot, Countryman.

(2) Lewis, B, “Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview”. Journal of Democracy, VOL 7, N2, April 1996, PP:52-63

نقلاً عن: على خليفة الكوارى، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص:55.

والواقع أننا لو تتبعنا المؤلفات العربية السياسية سنجد للوهلة الأولى أنَّ كلام "لويس" قد يبدو صحيحاً؛ غير أنَّ النظرة المتأملة لتلـك الكتابـات، ولواقـع المسلمين فى تلك الفترة يُظهر لنا خطأ رأى "لويس" فى هذه المسألة.

فالناظر لتاريخ الكتابة السياسية الإسلامية يظهر له أول الأمـر كيـف أهتم المسلمون بالحديث عن العديد من الموضوعات والقضايا السياسية، ولكن من دون أن يأتوا على ذكر المواطنة بتاتاً؛ فقد تكلموا عن العدالـة والحكـم والحرب وإدارة الدولة، وتعمقوا فى شرح وتفسير مبادئ الحكم السليم مـن شورى ومساواة وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر.. الخ، لكنهم لم يـذكروا لفظة "مواطنة" أو مواطن" فى كتاباتهم.

وقد جرت العادة فى تلك النوعية من الكتابات أن يضع المؤلف الكتاب فى صيغة النصيحة للملك أو للحاكم؛ إما لأنه كتبه بالفعل بطلب من الملـك، كما هو الحال مع كتاب "سلوك المالك فى تدبير الممالك" الذى كتبه شـهاب الدين بن أبى الربيع(ت: 272هـ) بطلب من الخليفة المعتصم العباسـى. أو لإظهار حسن الأدب من المؤلف مع الملك، وتجنب بطشه أيـضاً. والأمثلـة على تلك الكتابات موجودة بامتداد تاريخ الإسلام، فقلما تجد كاتباً من أصحاب التصانيف لم يؤلف كتاباً يمكن أن ندرجه تحت هذه الفئة(*) وقد تميزت تلك الكتابات عند الكلام عن الشعب بأنها تصفه بكلمة "الرعية" وهى كلمة سـيئة السمعة فى الأوساط الفكرية الأوروبية؛ حيث إنها تشير فى التراث الغربـى

(*) من هذه الكتابات، كتاب "الأحكام الـسلطانية والولايـات الدينيـة" لأبـى الحـسن الماوردى(ت: 450هـ) و"سراج الملوك"لمحمـد بـن الوليـد الطرطوشـى (ت: 520هـ) و"الجليس الصالح والأنيس الناصح "لسبط بن الجـوزى (ت:654هـ)، و"السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية" لتقى الدين بن تيمية (ت: 728هـ) وغيرها من المؤلفات.

إلى السلبية والتبعية التى كانت تتميز بها شعوب أوروبا، خاصة فى الحقبة الإقطاعية التى ساد فيها مفهوم الحكام المقدسين ونظرية الحق الإلهى فى الحكم. وقد كانت تستخدم كلمة الرعية بديلاً لكلمة "الفرد" أو لكلمة الشعب عند الكلام عن الجماعة الكبيرة يقول عبد الرحمن الشيزرى[*] :

"والمطلوب من الرعية طاعة الملك، وذل الجانب، وعمارة البلاد، وأداء الحقوق. وإنما يحصل منهم ذلك بنشر العدل بينهم"[1].

غير أنَّ قصور رؤية "برنارد لويس" يظهر لنا إذا ما تمعّنا النظر إلى ما وراء الصيغة اللغوية لكلمة المواطن، حيث سندرك أن "المسلم" فى الدولة الإسلامية كان هو "المواطن"، وأن حقوقه وإلتزاماته كمسلم هى نفسها حقوقه وإلتزاماته كمواطن، وأنَّ كل ما فى الأمر أن المصطلح فقط هو الذى غاب، أما المعنى والمضمون فقد كان موجوداً طوال الوقت. من هنا "نستطيع أن نؤكد بأنه كان هناك – ولا يزال – مصطلح يمكن اعتباره معادلاً دقيقاً للمصطلح الغربى "مواطن" بمعنى الفرد الكامل العضوية فى المجتمع السياسى والذى له حقوق وعليه واجبات تحتم عليه المشاركة فى الحياة العامة.. مطابق الكلمة العصرية "مواطن" فى المصطلح الإسلامى التقليدى هى كلمة "مسلم"[2].

(*) عبد الحمن الشيزرى (ت:589هـ): من رواد الفكر الإسلامى فى القرن السادس الهجرى، تولى القضاء فى مدينة طبرية، واتصل بالحكام والسلاطين وحظى بمكانة عندهم، خاصة سلاطين الدولة الأيوبية، تميز بتنوع كتاباته، أهم مؤلفات: "المنهج المسلوك فى سياسة الملوك"، نهاية الرتبة فى طلب الحسبة".

(1) عبد الرحمن الشيزرى، المنهج المسلوك فى سياسة الملوك، مكتبة المنار، الزرقاء، 1987، ص 22-21.

(2) على خليفة الكوارى، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص 56.

أى أنَّ الكلام عن "المسلم" فى تلك المؤلفات السياسية إنما كان يُقصد بـه معنـى "المواطن"، فمواطنة الشخص هنا (حقوقاً وإلتزامات) إنما هى جزء من مسؤولياته كمسلم، لذلك اعتاد مفكرو الإسلام استخدام كلمة "مسلم" لتحل محل "مواطن"- التى لم تكن معروفة بينهم - عند الحديث عن الحقوق والواجبات المدنية أو الدينية على حد سواء، فيقولون مثلاً:

"فذلك ما أمر الله به ورسوله من طاعة ولاة الأمور ومناصـحتهم: هـو واجب على "المسلم"، وإن استأثروا عليه. وما نهـى الله عنـه ورسـوله مـن معصيتهم: فهو محرم عليه، وإن أُكره عليه"[1].

فالحديث هنا يدور حول مسألة سياسية (طاعة الحكام)، بالتالى فالمعنى بها إنما هو "المواطن" ولأن كلمة المسلم تساوى كلمة المواطن هنـا، فـإن استخدام الكلمة الأولى إنما يعد أمراً بديهياً حينما نعرف أن طاعـة الحكـام (ولاة الأمور) إنما هى إلتزام سياسى ودينى فى الوقت نفسه، ولهـذا فهـى تخص المسلم الذى هو المواطن. ويمكننا أنْ نقيس على هذا كل ما ذكر فـى كتب التراث السياسى الإسلامى من شورى - وعدالة - ومساواة - والحرب والسلم - والرق - وغيرها من الأمور السياسية والمدنية التى استخدم فيهـا الإسلام كلمة "مسلم" بمعنى مواطن الدولة.

من هنا ندرك أن رؤية "برنارد لويس" لم تكن دقيقة لأنها تشبثت باللفظ دون المعنى، وكما أننا لا يمكن أن نقول إن المواطنة الإسلامية كانت مثـل المواطنة اليونانية أو الرومانية، فإننا أيضاً لا يمكننا أن ننفى وجود المواطنة كلية فى الفكر السياسى الإسلامى لمجرد غياب اللفظ المتعارف عليـه عنـد اليونان من الكتابات الإسلامية.

---

(1) ابن تيمية، الخلافة والملك: من رسائل شيخ الإسلام، تحقيق: حمـاد سـلامة، ط2، مكتبة المنار ، الزرقاء، 1994، ص 14.

والسؤال الآن: إذا كان المسلم هو المواطن فى الدولة الإسلامية، فما هو حكم غير المسلم؟ والحقيقة أن هناك تيارين فكريين فى هذه المسألة، أما الأول فهو يرى أن المواطن فى الدولة الإسلامية هو المسلم الذى آمن برسالة محمد ﷺ وبذلك تكون المواطنة الإسلامية مواطنة ترتكز على الدين، "ولأجل أن يتمتع الفرد بكامل شروط المواطنة عليه أن يكون مسلماً؛ وهذا هو الشرط الضرورى والكافى لحالة المواطنة، بينما تعتمد مكانة غير الأعضاء على صلتهم التعاقدية مع المجموعة الأصلية"[1].

ويستند أصحاب هذا الرأى إلى دليلين:

- الأول: أن الجزية والذمة اللذين يعبران عن وضعية غير المسلم فى الدولة الإسلامية إنما "ينظمهما عقد، وبالتالى فإنهما يخضعان للنظرية الإسلامية العامة فى العقود.. وعلى هذا فالمصلحة والأحكام التى يصدرها ولى الأمر تعتبران المرجعين الأساسيين فى كيفية التعامل مع أهل الذمة"[2].
- الثانى: وهو الأمثلة التاريخية التى تثبت أن الرسول ﷺ كان يتعامل مع أهل الذمة بالطريقة السابقة، مثل الإتفاقات التعاقدية التى وقعها ﷺ مع النصارى من أهل "أذرح" و"الجرباء" و"مقنا" و"تجران" عام 9هـ[*].

ومن هنا نفهم أنَّ كل من ليسوا مسلمين عليهم أن يوقعوا إتفاقات تعاقدية مع المواطنين أى المسلمين حتى يحصلوا على أساسها على حقوق محددة

---

(1) على خليفة الكوارى، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص 57.

(2) كمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة فى الخبرة الإسلامية: من بداية الدولة النبوية وحتى نهاية الدولة العثمانية، مكتبة مدبولى، القاهرة، 2002، ص 85.

(*) أذرح والجرباء: مدينتين جنوب دولة الأردن، مقنا: مدينة شمال المملكة العربية السعودية، نجران: مدينة فى اليمن.

بالإتفاق، ويوفوا إلتزامات محددة بالإتفاق. و"بدخول غير المسلمين في عقد الذمة فإنهم بذلك العقد يصبحون مثل المسلمين في تقلد الأعمال التجارية، والزراعية، والصناعية الخاصة بكافة أشكالها، فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين"[1]. أي أن صيغة التعاقد لا تحرم الذمي من الحصول على نفس الوضعية التي للمسلم، عدا المهام التي يُشترط فيها أن يكون الشخص مسلماً، "فلأن الدولة الإسلامية دولة عقيدية، توظف كل إمكانياتها من أجل مبادئها باعتبار أن السعي لتحقيق هذه المبادئ واجب ديني، فإنها راعت أن يباشر توجيه الدولة لأهدافها الدينية كوادر من المؤمنين بهذه العقيدة، دون أن يعني ذلك تمييزاً ضد من استبعدتهم من أن يكونوا موجَّهين لأهداف الدولة ممن لا يؤمنون بعقيدتها أو مبادئها"[2].

أما التيار الثاني فهو يرى أن " المواطن" في الدولة الإسلامية ليس المسلم فقط، وأن الإسلام يقبل المختلفين عنه في العقيدة، وأن النصوص الإسلامية المقدسة كانت تقبل التعدد الديني وتفصل بين العقيدة والحياة السياسية، فبالرغم من أن الإسلام يرفض التصديق بعقيدة كل من اليهود والنصارى اليوم بدعوى أنها قد طالها التحريف، فإنه قد وضع تشريعات تقبل اليهود والنصارى في دولة الإسلام، وتجيز التعامل معهم بشتى الصور، بل وتمنحهم حقوقاً تجعلهم على قدم المساواة مع المسلمين بمجرد إلتزامهم بدفع الجزية وطاعة ولي الأمر. وهو الوضع الذي يختلف تماماً عن أوضاع المشركين أو من يعبدون الأوثان، فإن كان الإسلام لا يجبرهم على ترك عقيدتهم أيضاً، إلا أنه لا يساويهم بالمسلمين إنطلاقاً من كونهم كفاراً

(1) المرجع السابق، ص 72.

(2) المرجع السابق، ص 73.

لايعبدون الله بأى صورة، وليس لديهم كتاب منزل من السماء، من هنا يصبح الفيصل بين من ينتمى إلى الدولة ومن لا ينتمى لها هو فيصل الإيمان والكفر، "فليس بالإمكان الدخول إلى مفاهيم المواطنة فى الإسلام دون تتبع ثنائية الإسلام – الكفر. فعبر هذه الثنائية يمكننا تحديد الشخصية الحقوقية فى الإسلام، وطبيعة علاقة الفرد بالجماعة، والولاية الخاصة والعامة"[1].

ولهذا يرى أصحاب هذا الرأى أن المواطنة مكفولة فى دولة الإسلام لغير المسلمين كما هى للمسلمين، ويستندون فى ذلك لموقف الرسول من قبائل اليهود (وحتى المشركين) فى المدينة بوضعه لدستور ينظم علاقة كافة مواطنى المدينة المسلمين منهم وغير المسلمين دون تمييز[*].

ولهذا يعتبر أصحاب هذا الرأى أن الأمر المعول عليه فى قبول الشخص كمواطن فى الدولة الإسلامية إنما هو إيمانه بالله لا إسلامه، فلا يشترط أن يكون مصدقاً بدعوة محمد ﷺ وإنما يكفى أن يكون مؤمناً بالله غير عابد للأوثان. وقد استدل أصحاب هذا الرأى بموقف القرآن المفرِّق بين المشركين وبين أصحاب الكتاب فى الأحكام والمعاملة. لهذا وجه أصحاب هذا الرأى النقد للتراث الفقهى الذى كان – من وجهة نظرهم – السبب فى تكوين صورة للإسلام معادية للمختلفين دينياً، وقالوا إن الإسلام الحقيقى هو إسلام القرآن وليس إسلام الفقهاء، "فإسلام القرآن كما يتضح، يقبل التعدد مع غير الإسلام من ديانات وإلحاد، وهو يعتبر المسؤولية فردية لا جماعية، وهو لا يمنع على الكافر أن يمارس طريقته فى الحياة، ولا يجبر على ممارسة

(1) هيثم مناع، المواطنة فى التاريخ العربى الإسلامى، ص: 18.

(*) انظر دستور المدينة المعروف بالصحيفة فى: كمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة فى الخبر الإسلامية ص: 99- 105، حيث ورد ذكر المشركين فيها بالإضافة لليهود.

العبادات، ويربط انتماء الولاية السياسى والشخصى بالإيمان لا بالإسلام، أى أنه يجعل من المسيحيين واليهود المؤمنين(*) أشخاصاً تشملهم هذه الولاية"[1].

غير أننا لو حكمنا هنا على هذا النوع من المواطنة بمعايير مواطنة اليوم، سنجد أن غير المسلم يبقى متأخراً عن المسلم فيما يخص مسألة تولى المناصب العامة بما فيها الولاية الكبرى للدولة الإسلامية، وحتى مع وجود مبرر مقبول، كالرغبة فى عدم وضع غير المسلم من أبناء الديانات الاخرى فى وضع يتطلب منه أن ينصر ويدافع عن عقيدة الدولة التى لا يؤمن هو بها إذا ما تقلد أحد المناصب العامة، إلا أن المنع فى حد ذاته من فرصة الوصول للمنصب تبقى فى حد ذاتها نقطة ضعف فى بناء هذا المفهوم الإسلامى للمواطنة، خاصة وأنه لا يوجد ما يمنع أن يتقلد غير المسلم المناصب العامة فى الدولة الإسلامية مع وجود قوانين ومؤسسات فى الدولة تحكم بشكل ديمقراطى، وتجعل قضية القوة السياسية مقسمة على عدد من المؤسسات التشريعية والتنفيذية بما لا يعطى مجالاً لأى فرد (فى أى منصب) للعمل ضد المصالح الوطنية. يبقى أن نتكلم هنا عن نقطة هامة فى مسيرة المواطنة الإسلامية، ألا وهى التناقض بين ما هو فى النصوص الشرعية والدراسات الإسلامية من جانب، وبين ما كان فى أرض الواقع من جانب آخر. فلو أننا حاولنا أن نبحث عن تلك المواطنة التى تساوى بين "المسلمين"

(*) الإيمان فى الإسلام أن نؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر، ولأن أهل الكتاب من اليهود أو المسيحيين يؤمنون بالله وبالكتب السماوية والآخرة والقدر ويعرفون الملائكة، إلا أنهم لا يؤمنون برسالة محمد ﷺ فقد منحهم الإسلام مكانة خاصة ولم يساويهم بالمشركين وعباد الأصنام. وجعل لهم أحكاماً خاصة وتم دمجهم فى المجتمع الإسلامى.

(1) هيثم مناع، المواطنة فى التاريخ العربى الإسلامى، ص 22.

أو "المؤمنين" بمعنى "المواطنين" فلن نجدها بمثل قوتها ووضوحها فى التراث المنقول.

ولعل هذا التفاوت بين المنقول والمعمول به يظهر جلياً فى قضية الموالى(★) حيث ظهرت التفرقة بينهم وبين العرب فى بدايات الدولة الإسلامية الأموية(★★). فعلى الرغم من أنَّ الإسلام لا يفرق بين عربى واعجمى إلا بالتقوى، والقرآن يجعل منها معياراً للحكم على المسلم: ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إنَّ أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير**﴾ (1).إلا أنَّ الموالى قد كابدوا كل صنوف التمييز ضدهم، على المستوى الرسمى والشعبى على حد سواء، "فرغم إسلامهم وإسهامهم فى دفع الديات، والمشاركة فى القتال وفى الأمور العامة، فقد أغلقت دونهم – فى القرن الأول للإسلام على الأقل – الوظائف التى تعنى الولاية على الغير: كالإمارة والقيادة والقضاء، وإن تولى بعضهم القضاء، فقد ندر من تولى مناصب عسكرية وإدارية هامة"(2) وكان بنو أمية لا يولون الخلافة لابن الأمة، ويقولون عنه "هجين" أى اختلط الدم العربى فيه بغير العربى فأصبح معيباً، وكانوا يفرقون فى العطاء للجنود ما بين العرب والموالى. كذلك فقد كانت تلك التفرقة والتمييز ضد الموالى ممتدة إلى المستوى الشعبى، فكان العرب يرفضون أن يؤم الناس فى الصلاة

(*) الموالى: يقصد بهم من كانوا من أصول غير عربية من ناحية الأم أو الأب أو كلاهما، وإن كانوا مسلمين

(**)الدولة الأموية (40هـ–132هـ): نسبة إلى أمية بن عبد شمس بن عبد مناف من قريش وهو جد الأمويين. وقد أسسها معاوية بن أبى سفيان الصحابى، وسقطت على يد العباسيين، وفيها تم توريث السلطة لأول مرة فى تاريخ الحكم الإسلامى.

(1) الحجرات: الآية 13.

(2) هيثم مناع، المواطنة فى التاريخ العربى الإسلامى، ص:35.

"مولى"!، كما كانوا يأنفون من تزويج بنات العرب – للموالى، وكان الشعراء يهجون من يقبل تزويج بناته للموالى"[1]، وبالجملة فإن "الحكم الأموى لم يكن حكماً إسلامياً يسوّى فيه بين الناس، ويكافأ فيه من أحسن عربياً كان أو مولى، ويعاقب فيه من أجرم عربياً كان أو مولى .. وكانت تسود العرب فيه النزعة الجاهلية لا النزعة الإسلامية. فكان الحق والباطل يختلفان باختلاف من صدر عنه العمل"[2] ولم تكن تلك النظرة الدونية للموالى تنكسر إلا أمام من لهم فضل العلم والدين منهم؛ فكان الناس يُجلّون التابعين ممن صاحبوا صحابة رسول الله ﷺ مع أن كثيراً منهم كانوا من الموالى.

كذلك يظهر التناقض بين النصوص الشرعية والتطبيق العملى فى مسألة وضع المرأة فى تلك الفترة وما بعدها، حيث التناقض بين النظر والعمل فيما يخص حقوق المرأة التى كفلها لها الإسلام. فعلى الرغم من أن الإسلام قد ساوى بين الرجل والمرأة فى الثواب والعقاب دون النظر إلى إختلاف الجنس: **﴿ومن يعمل من الصالحات.من ذكر أو أنثى وهو مؤمنٌ فأولئك يدخلون الجنة ولا يُظلمُون نقيراً﴾**[*]، **﴿والسارقُ والسارقةُ فاقطعوا أيديهما جزآءَ بما كسبا نكلاً من الله والله عزيز حكيم﴾**[3]، إلا أنَّ الفقه الإسلامى قد حرم المرأة من العديد من الحقوق بدعوى عدم صلاحية وأهلية

---

(1) أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ1، مكتبة الأسرة، القاهرة، 1997، ص 441 – 44.

(2) أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ1، ص 45.

(*) هناك العديد من الآيات القرآنية التى تؤكد على نفس المعنى المذكور فى الآية 124 من سورة النساء، مثل الآية 40 من سورة غافر، والآية 97 من سورة النحل، والآية35 من سورة الأحزاب.

(3) المائدة: الآية 38.

المرأة لممارسة تلك الحقوق لأنها أنثى. فقالوا بعدم أهلية المرأة لتولى الولاية العامة والتى عرّفوها بأنها "السلطة الملزمة فى شأن من شؤون الجماعة كولاية سن القوانين والفصل فى الخصومات، وتنفيذالأحكام، والهيمنة علي القائمين بذلك. وبعبارة أخري أنها حسب الإصطلاح الفقهى الحديث ــ القيام بعمل من أعمال إحدى السلطات الثلاث :التشريعية والتنفيذية والقضائية "[1] وقد استمر هذا الرأي الفقهي قائماً لقرون طويلة مستنداً إلي الاختلافات الجسمانية والنفسية بين الرجل والمرأة ،والتي ستعوقها ــ من منظوره ــ عن أداء تلك المهام الجسيمة، حتي أن لجنة الفتوي بالأزهر الشريف قد أصدرت فتوي عام 1952م تقول بهذا الرأي، حيث رأت اللجنة أنه "إذا كان الرجل قواماً علي المرأة، وأفضل منها بالفطرة وفي العقل والمقدرة فإنها مأمورة بالقرار في البيوت وعدم الإختلاط بأجانب عنها ... وقد جري التطبيق في صدر الإسلام الأول علي حرمانها من هذه الولايات والوظائف العامة، وأن المرأة تختلف عن الرجل فى كثير من الاحكام، ويرجع ذلك إلي طبيعة المرأة وما فطرت عليه من خصائص جسمية ونفسية تحول دون أن يكون لها القدرة علي هذه الولايات والوظائف العامة"[2] ويعد القضاء هو أبرز تلك المناصب العامة التي تكلم عنها الفقهاء ،وذلك إذا ما صرفنا النظر عن مسألة تولي المرأة منصب الخلافة، فقد "اتفقت آراء الفقهاء علي عدم جواز تولي المرأة منصب الخلافة ،أي رئاسة الدولة ، لأن هذا المنصب يتضمن اختصاصات دينية وسلطات سياسية تخرج عن قدرة

---

(1) عبد الحميد الشواربى، الحقوق السياسية للمرأة فى الإسلام، منشأة المعارف، بالإسكندرية، 1987، ص 52.

(2) كمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة فى الخبرة الإسلامية، ص: 58.

المرأة، وهي بذلك لا تتمتع بأهلية الولاية العامة "[1] أما القضاء ففي تــولي المرأة له خلاف بين الفقهاء ،"فلايصح قضاء المرأة عند الأئمة الثلاثــة ... وخالف في ذلك الأحناف، وقالوا إنه يجوز للمرأة أن تقضي فيما عدا الحدود والقصاص، إذا لا تقبل شهادتها فيهما، فلا يصح قضاؤها بالأولي منها"[2] وقد خالف في ذلك بعض الفقهاء وقالو بجواز الفتوي والقضاء في كل المــسائل للمرأة"(*).

غير أن هذا الرأي وإن كان الأكثر شهرة ورواجــاً علــي المــستوي الفقهي ، إلا أنه ليس الوحيد ؛ فهناك فقهاء محدثين"(**) ممن أجاز للمــرأة الحقوق السياسية : فلها حق الإنتخاب وعضوية المجالس النيابية وأن تتقلــد الوظائف العامة ــ دون رئاسة الدولة"[3].

من هنا يظهر لنا الفرق بين مواطنة النظر ومواطنة العمــل ،وهــو الأمر الذي جعل البعض يري أن المسلمين قد عجزوا عن الاســتفادة ممــا أتاحه الإسلام من مبادئ وحقوق كفيلة بتحقيق مواطنة حقيقيــة ، أو بلفــظ آخر ، عجزوا عن نقل مواطنتهم من حيز النظر إلي حيز العمــل .فعلــي الرغم من أنّ الإسلام قد كفل للمسلم حقوقاً وألزمه التزامات، إلا أنّ عملية تطبيق هذة الحقوق وتلك الإلتزامات لم تكن تحدث بالشكل الكــافي لــصنع

(1) عبد الحميد الشواربى، الحقوق السياسية للمرأة فى الإسلام، ص 70.

(2) المرجع السابق، ص 77 – 78.

(*) ممن رأى جواز قضاء المرأة وإفتائها فى كل المسائل "ابن حزم الأندلسى" و"الإمــام الطبرى".

(**)منهم الأمام محمد رشيد رضا(1865– 1935م) وشيخ الأزهــر الأســبق، الــشيخ محمود شلتوت (1893–1963م). (انظر فتاواهما فى: عبد الحميد الشواربى، مرجع سابق، ص 84).

(3) المرجع السابق، ص 83.

مواطنة حقيقية ، مما جعل المبادي السامية التي ترتكز عليها تلك المواطنة تضعف وتذوي شيئاً فشيئاً من بعد عصر النبوة حتي أصبح البطش والقمع والتمييز في المعاملة هو السياسة السائدة في العصور الاسلامية اللاحقة، "ولو قيض الله للمسلمين العمل بمبدأ الشوري ، والإفادة من مدلول صحيفة المدينة وسيرة الرسول ﷺ وتحويل ذلك إلي نظام سياسي يحقق المساوة والعدل والإنصاف بين المسلمين أنفسهم ، وبين المسلمين وغير المسلمين ممن يشاركونهم الوطن ، لكان المسلمون أولي بإقرار مفهوم أكثر تقدماً من عصرهم لمبدأ المواطنة من زمن بعيد" (1).

نخلص مما سبق إلى أن المواطنة الإسلامية كانت مواطنة قائمة على الإيمان، بحيث يعيش "المسلم"الذى هو "المواطن" فى الدولة الإسلامية حائزاً لحقوق، ملتزماً بواجبات، يشاركه فيها على قدم المساواة كل من يشاركه الإيمان بالله من أهل الكتاب ممن تعاقدوا مع المسلمين على ذلك، وهو ما يؤدى إلى حصول "غير المسلم" على أفضل صور المواطنة التى يمكن أن يحصل عليها الفردالمختلف دينياً فى دولة عقيدية تقوم على مبادئ الدين، ولكنها – أى تلك المواطنة – لاتساويه مع المواطن المنتمى لدين الدولة أبداً، بحيث تبقى مسألة تولى بعض المناصب العامة مقصورة على اتباع دين الدولة فقط.

من ناحية أخرى دفعت المواطنة الإسلامية بالمرأة إلى الأمام، فبعد أن كانت فى الحقبة اليونانية والرومانية محرومة من كل حقوق المواطنة، فإنها فى ظل المواطنة الإسلامية أصبح معترف بها كمواطنة لها حقوق وأهلية، وإن كانت الإجتهادات الفقهية قد عجزت عن صنع صيغة تطبيقية تكفل للمرأة ممارسة حقوقها السياسية بالشكل الذى شرعه الإسلام، فالمرأة التى بايعت

---

(1) على خليفة الكوارى، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص:21.

الرسول ﷺ زمن النبوة، أصبحت مهمشة تماماً طوال التاريخ السياسى للإسلام، بحيث إن منطق القوة الذى ساد فى تداول السلطة وتعيين الناس فى المناصب العامة كان أول ضحاياه هم النساء. وهو ما أظهر التناقض ما بين النظر والعمل فى مسألة مواطنة المرأة المسلمة.

كذلك فقد عبرت المواطنة الإسلامية عن صيغة غير محدودة بحدود جغرافية – صيغة عالمية للمواطنة، حيث المواطن المسلم الساكن فى أى مكان والقادر على المطالبة بحقوقه كاملة من المشاركة فى البيعة (انتخاب الحاكم) والتقاضى والوراثة والزواج أو حتى دعوة الناس لمبايعته للخلافة، وذلك فى أى وقت دون أن يكون لإختلاف جنسه أو لونه أو محل إقامته أى تأثير على وضعيته كمواطن طالما أنه مسلم وتنطبق عليه صفات المواطن فى الدولة الإسلامية. وهو ما يظهر كم المرونة فى هذا المفهوم الإسلامى للمواطنة بشكل جعله يتخطى المفهوم شبه العالمى الذى كان سائداً فى أرجاء الإمبراطورية الرومانية.

(2) المواطنة فى المسيحية:

إذا نظرنا إلى مفهوم المواطنة المبنية على الإيمان فى الغرب المسيحى فسنجد أن هناك بعض التشابه بينه و بين المفهوم الإسلامى من حيث ربط كل منهما بين صفة المواطنة وبين الإعتقاد الدينى؛ إلا أنَّ إختلاف الحالة التاريخية لنشأة كل منهما قد صنع عدداً من الإختلافات الجوهرية بين المفهومين.

فحين ظهرت المسيحية فى أول الأمر لاقت اضطهاداً شديداً من قبل الإمبراطورية الرومانية، لكنها لاقت قبولاً شديداً على مستوى الناس؛ حيث أخذت أعداد المؤمنين بالمسيح فى الإزدياد برغم الإضطهاد والتعذيب، ولم يكن ثمة مطالب لتلك الجماعة المسيحية وقتذاك إلا أن يُعاملوا برفق وتسامح،

وقد بقى الوضع على ذلك حتى القرن الرابع الميلادى حين اعترفت الإمبراطورية الرومانية بالمسيحية كديانة رسمية لها، وهو ما قوّى من موقف المسيحية فى مواجهة الديانات الوثنية وزاد من انتشارها، وبمرور الوقت أصبحت الكنيسة مؤسسة رسمية، "واكتسبت سلطة ضخمة، وثراء كبيراً، ووصل بها الأمر إلى أن أصبحت دولة داخل الدولة"[1].

وباتت تتدخل فى الشأن السياسى بالإضافة إلى إشرافها على الحياة الروحية لكل أبناء الدولة من المسيحيين، وهو الأمر الذى كان له أثرٌ بارز على الحياة فى أوروبا طوال القرون التالية، "وليس من المبالغة فى شئ أن نصف ظهور الكنيسة المسيحية كنظام مميز مستقل عن الدولة، وله الحق فى حكم الجنس البشرى فى نطاق الشؤون الروحية، بأنه أخطر حدث ثورى فى تاريخ أوروبا الغربية، سواء أكان ذلك من ناحية السياسة أم من ناحية الفكر السياسى"[2].

وبازدياد أعداد المؤمنين بالمسيح، غدت الغالبية العظمى من شعب الإمبراطورية من أتباع الكنيسة وازدادت سطوة الكنيسة أكثر فأكثر، وبعد أن كان جُل ما يتمناه المسيحيون هو المعاملة المتسامحة، أصبحت الكنيسة هى القوة العظمى داخل الإمبراطورية سياسياً ودينياً، فالكنيسة وحدها صاحبة القول الفصل فى تقرير مسار السنن الخلقية، وتوضيح واجب الفرد المسيحى تجاه جاره، وتبيان علاقته بالمجتمع والدولة، وإليها وحدها كان يرجع الأمر فى وضع مقاييس الخطأ والصواب، وإيجاد أساليب الحفاظ على الفضيلة واجتناب

(1) حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الأنجلو، القاهرة، 1986، ص 132.

(2) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، جـ2، ص 263.

الرذيلة"[1].

ومنذ ذلك التاريخ بدأت الكنيسة فى وضع الأسس الفكرية للعمل السياسى داخل الدولة مُدّعية لنفسها السلطة العليا فى تدبير الشؤون السياسية للإمبراطورية إنطلاقاً من أنَّ سلطة الكنيسة تستمدها من الله، بينما سلطة الدولة تستمدها من الكنيسة التى هى الممثل الشرعى للمسيح، لذلك تبقى الكلمة النهائية فى كل أمر للكنيسة التى تمنح البركات أو تصب اللعنات.

وقد عكف رجال الكنيسة ومفكروها على تنظير هذا الفكر فى صورة مرتبة ومفصلة، ولعل أبرز الكتابات التى كانت تعبر عن هذا الإتجاه هى كتابات القديس "أوغسطين"[*] الذى عمل جاهداً على بث فكره السياسى فى صورة تأملات دينية. ويعد كتابه "مدينة الله" أحد أهم مؤلفاته التى ربطت السياسة بالمسيحية ؛ كديانة وكمنظومة أخلاقية تحقق لمن يتبعها سعادة الدارين؛ الدنيا والآخرة. وقد عرض أوغسطين فى هذا الكتاب لفكرة مدينة الله، أو المدينة السماوية **Heavenly City** والموجودة على الأرض، والتى تضمن كل المؤمنين الساعين للخير بوصفهم مواطنين، وأنَّ تلك المدينة فى حرب مستمرة مع مدينة الإنسان أو المدينة الأرضية **Earthly City** التى يسكنها كل من يسعون لمجدهم وشهواتهم الأرضية.

ويربط أوغسطين بين العقيدة أو الإيمان المسيحى وبين الحصول على المواطنة فى مدينة الله، تلك المواطنة التى يحصل عليها الشخص عبر

---

(1) فؤاد محمد شبل، الفكر السياسى: دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، جـ1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974، ص 329.

(*) أوغسطين Augustine(354-430م) أحد أهم فلاسفة عصر الأباء، وهو قديس عند معظم الطوائف المسيحية، ولد فى شمال إفريقيا، وتدين بديانة أخرى قبل المسيحية، شهد انهيار الإمبراطورية الرومانية أمام جيوش البرابرة مما أثر على كتاباته، أهم مؤلفاته "الإعترافات" و"مدينة الله".

الكنيسة، فالكنيسة بوصفها الممثل للجماعة المسيحية فإنها تمنح المواطنة بالتعميد(*)، ورجال الكنيسة هم الموظفون التابعون لها"[1]. أى أن الكنيسة فى مدينة الله تقوم بمنح مواطنة روحية، فى مقابل المواطنة الدنيوية التى تمنحها الدولة وذلك لأن "فى طبيعة الإنسان ازدواجاً من حيث هو روح وجسد، ومن هنا يكون مواطنا للعالم الدنيوى وللمدينة السماوية فى نفس الوقت"[2].

ويصف أوغسطين مواطنى مدينة الله قائلاً:

"وهكذا يبدو واضحاً ما يجب أن يكون عليه مواطنو مدينة الله أثناء رحلتهم الدنيوية، عليهم أن يعيشوا حياتهم بشكل روحى لا بشكل جسدى، أى أن يعيشوا وفقاً للمعايير الإلهية لا للمعايير البشرية، وهكذا أيضاً يتضح كيف سيكونون فى حياتهم الأبدية التى يسعون إليها"[3].

ومدينة الله فى نظر أوغسطين ليست مكاناً محدداً بعينه، وإنما هى مدينة ذات وجود معنوى فى قلوب وعقول كل مواطنيها من المؤمنين الخاضعين للكنيسة، تسعى لتحقيق السلام الأرضى والذى يؤدى إلى السلام السماوى، وذلك عن طريق الحب والإخلاص فى العبادة، أى أنَّ مدينة الله "تربط بين السلام الأرضى والسلام السماوى، الذى هو السلام الحق، والوحيد الذى يستحق أن نعتبره سلاماً"[4] وهى بذلك تحقق للمسيحى سعادة الدنيا، وتجهزه للسعادة الأبدية بعد الموت.

ويشرح أوغسطين الفرق بين "مدينة الله" وبين أى دولة على الأرض

(*) التعميد Baptism: طقس مسيحى يمثل دخول الإنسان الحياة المسيحية، وهو أحد الأسرار الكنسية المعروفة.

(1) Catlin, G, "A History of The Political Philosophers", P: 162.

(2) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، جـ2، ص 276.

(3) St. Augustine, "City of God", Trans. By: Henery Bettenson, Penguin Classics, London, 2003, P: 566.

(4) Ibid, P: 878.

قائلاً:

"إن مدينة الله التى نتكلم عنها هى مدينة نعرفها ونستدل عليها من النصوص المقدسة الملزمة لكل عقل بشرى، وهى لا ترتكز على شطحات المصادفة لعقل الإنسان، وإنما نتاج قوة الهداية المنبثقة عن العناية الإلهية العليا، وهى تحقق سلطة الله على كل الجنس البشرى"(1).

وهنا يظهر الطابع العالمى "لمدينة الله" فكما كانت المواطنة الإسلامية غير مرتبطة بحدود ثابتة وإنما ممتدة إلى كل مسلم، كذلك فإن مدينة الله تشمل بمواطنتها كل المؤمنين بالمسيح أينما كانوا على الأرض، وبذلك فهى مواطنة تقبل الإختلافات العرقية واللغوية ولا تشترط غير أن يكون المواطن تابعاً للعقيدة المسيحية. يقول أوغسطين فى ذلك:

"وبينما تكون المدينة السماوية فى رحلتها فى هذا العالم، فإنها تدعو كل المواطنين من كل الأمم، وتُكَوّن مجتمعاً من الأجانب يتحدث كل اللغات، وهى لا تهتم بالاختلافات فى الملبس، أو القوانين، أو المؤسسات التى يتحقق بها السلام الأرضى ويستمر – فهى لن تلغى أو تبطل أياً من هذه الأشياء، وإنما بالأحرى، ستبقى عليها وتطبقها... طالما أنها لا تشكل عائقاً فى طريق الدين الذى يهدى الناس إلى أن هناك إلهاً واحداً يستحق العبادة منهم"(2).

ولكنَّ مواطنى مدينة الله سيكونون مختلفين فى الثقافة، والعادات، واللغة، والعرق، وبذلك ستكون الحاجة ماسة إلى من يوحّدهم ويقرب بينهم، وهنا يأتى دور الكنيسة، والتى فى رأى أوغسطين هى "منظمة غايتها تحقيق الوحدة بين جميع المؤمنين فى العالم الذين هم أقرب إلى أنَّ يكونوا مواطنين فى مدينة الله"(3) ولهذا تصبح طاعة الكنيسة واجبة إذا ما أراد كل مؤمن أن لا يضل

(1) Augustine, St., "City of God", P: 429.
(2) Ibid, P: 878.
(3) حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، ص 138.

الطريق إلى مدينة الله، فالكنيسة ورجالها هم فقط القادرون على أن يأخذوا بيد الناس إلى طريق الهداية، ويساعدوهم على الانضمام للمدينة السماوية. لهذا "فالدولة المسيحية كانت هى الموضوع الرئيسى لكل رجل مسيحى مخلص، أى فى نفس خطورة موضوع الخلاص الداخلى **Internal Salvation** بالنسبة له، فهى المعبر عن المجتمع وليس أى شئ آخر، هذا المجتمع الذى سيتحقق الخلاص فيه، إنها مدينة الله على الأرض"(1).

نخلص من أقوال "أوغسطين" السابقة بفكرة هامة، وهى أنَّ كل ما يتعلق بموضوع مدينة الله هو أمرٌ روحى، عدا الكنيسة، فهى الكيان المادى الوحيد أمام كل مسيحى، وهو ما يعنى أنَّ الطريق الوحيد للتواصل مع العناصر الروحية للمسيحية عموماً، ولمدينة الله على وجه الخصوص ينبغى أن يكون عبر الكنيسة. لذلك فإن أوغسطين قد ربط بين كل القيم السياسية الإيجابية وبين العقيدة المسيحية، وقد عارض كل مبدأ أو فكر مبنى على غير مبدأ العقيدة، فعند كلامه عن العدالة رفض فكرة "شيشرون" عن كون العدالة ممكنة عن طريق أى مجموعة من الأمم، مهما كانت عقيدتهم "إذا اشترط أوغسطين أن تكون العقيدة مسيحية، بل لقد ذهب إلى أكثر من ذلك حين قرر أنه من الخطأ القول بأن الدولة تستطيع أن تعطى كل ذى حق حقه، ما لم تكن هذه الدولة ذاتها مسيحية"(2).

وبالإضافة إلى مسألة ربط المواطنة بالعقيدة المسيحية، فقد عمل الفكر المسيحى الكنسى على دفع المواطن المسيحى إلى الخنوع والطاعة بغرض ضمان بقاء هيبة الكنيسة فى نفوس المؤمنين كما هى، مما عزز سلطة الكنيسة وسيطرتها. وقد استخدم رجال الدين المسيحى لتحقيق غرضهم هذا

---

(1) Catline, G., "A History of The Political Philosophers"P:164.

(2) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص 143.

نصوصاً دينية تحث على الطاعة المطلقة، مثل ما ورد فى رسالة بولس الرسول لأهل رومية: "على كل نفس أن تخضع للسلطات الحاكمة فلا سُلطة إلا من عند الله، والسلطات القائمة مرتبة من قبل الله. حتى إنَّ من يقاوم السلطة يقاوم ترتيب الله والمقاومون سيجلبون العقاب على أنفسهم"[1] وكذلك ما ورد فى رسالته إلى تيطس: "ذكِّر المؤمنين بأن يخضعوا للحكام والسلطات، ويطيعوا القانون ويكونوا مستعدين لكل عمل صالح، ولا يقولوا سُوءاً فى أحد ولا يكونوا مخاصمين بل لطفاء يعاملون الجميع بوداعة تامة"[2]. وفى رسالة بطرس الرسول الأولى:"فإكراماً للرب، أخضعوا لكل نظام يدير شؤون الناس: للملك، باعتباره صاحب السلطة العليا وللحكام، باعتبارهم ممثلى الملك الذين يعاقبون المذنبين ويمدحون الصالحين"[3].

أما الفئة الأشد سخطاً وغضباً مكتوماً وهم العبيد، فقد تم التعامل معهم بنفس الصورة على أن تكون طاعة العبد للكنيسة ولسيده أيضاً حتى لو كان سيده ظالماً وقاسياً: "أيها الخدم أخضعوا لسادتكم باحترام لائق. ليس للسادة الصالحين المترفقين فقط، بل للظالمين القساة أيضاً. فما أجمل أن يتحمل الإنسان الأحزان حين يتألم مظلوماً بدافع من ضميره الخاضع لله"[4].

وقد تبنت الكنيسة وجهة نظر مفادها أنَّ "الرق عقاب من الله، يجب أن يتقبل برضاء، وهو رق الجسد فقط وليس للروح حيث إنَّ الروح طليقة"[5].

وعلى الرغم من أن الحوادث التى ذُكرت فيها هذه النصوص تختلف تماماً عن الحالات التى استخدمتها الكنيسة معها، إلا أن رجال الكنيسة فسروا

(1) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصحاح الثالث عشر.

(2) رسالة بولس الرسول إلى تيطس، الإصحاح الثالث.

(3) رسالة بطرس الأولى، الإصحاح الثانى.

(4) رسالة بطرس الأولى، الإصحاح الثانى.

(5) حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، ص 138.

هذه النصوص بما يخدم غرضهم من بث روح الذلة والخنوع بين المسيحيين لتزداد صورة الكنيسة ورجالها هيبة فى نفوس الناس.

نخلص مما سبق إلى أن مواطنة الإيمان المسيحى كانت ترتكز على مكانة الكنيسة فى نفوس المؤمنين بالمسيح، وأنها لم تمنحهم حقوقاً تذكر وإنما على العكس طالبتهم بالطاعة وقبول الرق والخضوع للحكام ولو كانوا ظالمين. أما المرأة فكما كان وضعها فى الكنيسة فى المرتبة الثانية، فكذلك كان وضعها بالنسبة للمواطنة فلم تحصل على حقوق تذكر.

ثالثاً - مواطنة المدن المستقلة(*):

إن مفهوم المواطنة – وتحديداً مفهوم مواطنة دولة المدينة الذى كان سائداً فى الحقبة اليونانية والرومانية – قد اختفى فعلياً فى أوروبا خلال حقبة العصور الوسطى، وحل محله نظام إقطاعى للحقوق والواجبات"[1]. غير أنَّ هذا الاختفاء لم يكن تاماً وإنما ظلت هناك صورة باهتة له فى عدد من المدن الإيطالية والألمانية المستقلة، كتعبير عن نوع من الحصانة والإمتياز أمام سلطة كبار النبلاء من الإقطاعيين.

وحتى نفهم طبيعة هذا الشكل من أشكال المواطنة، نحن فى حاجة لأن نفهم أولاً طبيعة الخلفية السياسية لتلك الفترة حتى يتسنى لنا أن نعرف كيف استطاع مفهوم المواطنة أن يعبر تلك الفترة المظلمة من تاريخ أوروبا.

(*) المصطلح الإنجليزى للكلمة هو Citizenship of Independent cities، وأحياناً يشار إلى تلك المدن التجارية فى فترة العصور الوسطى بالمصطلح Italian City States. للمزيد عن تاريخ تلك المدن، انظر:

Jones (Philip)", The Italian City - State", Oxford University Press, Oxford, 1997.

(1) The New Ency. Britannica, art: Citizenship, Vol.3, 15th edit, P:332.

إن نظام الإقطاع الذى ساد فى أوروبا خلال حقبة العصور الوسطى إنما بدأ أمره إبان الحقبة الرومانية؛ فالتمدد الذى حدث فى مساحة الإمبراطورية كنتيجة لموجات الغزو العسكرى للجيش الرومانى قد ساعد الكثيرين من الناس على تملك الأراضى فى المدن التى انضمت للإمبراطورية، مما ساعد على ظهور طبقة جديدة من مُلاك الأراضى، تلك الطبقة التى استطاعت أن تحظى "باعتبار خاص فى المجتمع الرومانى، مكنهم – تدريجياً – من الظفر بالمساواة الكاملة بطبقة النبلاء التى تضاءل نفوذها بمرور الأيام؛ فكان أن انبعثت فى غضون القرن الثالث الميلادى طبقة جديدة من الأشراف قوامها ملاك الأراضى"[1].

وبعد أن سقطت الإمبراطورية الرومانية الغربية تحت هجمات البرابرة من الشمال[*]، اشتعل الصراع فى أوروبا كلها حول النفوذ والسلطة، وقد انحصر هذا الصراع فى أطراف ثلاثة (الملوك – رجال الدين– الأقطاعيون)، أما عامة الشعب فلم يكن لهم دور يذكر فى هذا الصراع، اللهم إلا دور الطاعة والخضوع. فبعد سقوط الإمبراطورية أصبحت الكنيسة هى القوة العظمى فى أوروبا روحياً ومادياً، وازدادت قوتها وقوة رجالها أكثر فأكثر بمرور الوقت وبات كل ملك فى منطقة نفوذه يسعى لمخاطبة ود الكنيسة والحصول على البركة منها، بينما يعمل هو على فرض نفوذه على كبار مُلاك الإقطاعات من الأشراف والنُبلاء فى دولته، والذين يفرضون بدورهم سيطرتهم على كل من

(1) فؤاد محمد شبل، الفكر السياسى، ج1، ص 152.

(*) هم القبائل الجرمانية Germanic التى استوطنت المناطق المحاذية للامبراطورية الرومانية الغربية وكانوا مصدر إزعاج دائم لها بهجماتهم المتكررة عليها حتى اسقطوها على يد ملكهم "أودواكر" (435 – 493م)، اشهر قبائلهم القوط، والسكسونيون، واللومبارد، والفايكنج، وقد كان يطلق عليهم الرومان "البرابرة" لبداوتهم.

يعيشون ويعملون على أراضيهم.

أى أنَّ هذا النظام الإقطاعى قد وضع الكنيسة على رأس الهرم الاجتماعى والسياسى والإقتصادى بينما جعل أفراد الشعب فى القاعدة؛ حيث إن الملك يستمد سلطته أمام النبلاء والعامة من كونه يحكم باسم كنيسة الرب، بينما يستمد النبلاء سلطتهم من كونهم ملاك الأرضى التى حازوها بموجب انعامات ملكية كمكافأة لهم على دعمهم للملك بالجند والسلاح فى حروبه ضد الممالك المجاورة. أما الكنيسة فسلطتها إلهية، تستمدها من الله مباشرة، أما أفراد الشعب فعليهم طاعة الكنيسة، والملك الذى يحكم باسمها، والنبلاء الذين يعاونونه، لأنهم – أى أفراد الشعب – بذلك يطيعون الله الذى يمنح السلطة لمن يشاء.

ورغم ما يبدو فى هذا النظام من توافق ظاهرى، وترتيب للأدوار، إلا أنَّ الواقع كان غير ذلك؛ حيث الصراع موجود فى كل إقليم، فرجل الإقطاع النبيل يريد أن يبسط سيطرته على إقطاعه ومن يعيشون عليه بشتى الطرق، فى الوقت الذى عليه فيه أن يطيع الملك إذا ما طلب منه دعماً مالياً أو عينياً (جنود – خيول – أسلحة) إذا كان يريد الإحتفاظ بما تحت يديه من أراضٍ، أو كان يطمع فى الحصول على إمتياز ما، أو وقف قانون ما قد يضر بمصالحه. كذلك فإن فرع الكنيسة الموجودة بإقطاعه الذى يمثل البابا يشكل تهديداً لمصالحه، فلا يستطيع أن يفرض الضرائب التى يريدها أو يجمع الأموال التى يحتاجها من العامة دون موافقة الكنيسة أو الملك. من هنا تولد مثلث الصراع الذى استمر طوال الحقبة الوسيطة، والذى كان فيه أفراد الشعب من العامة هم الخاسر الأكبر.

وقد تفشى الفساد بين رجال السلطة ورجال الكنيسة على حد سواء، وأصبح كل من يريد أن يحصل على امتياز، أو أن يُعفى من قانون فعليه أن

يدفع لمن بيده الأمر؛ فالمزارعون يدفعون للإقطاعى، والنبلاء يدفعون للملك الذى يدفع بدوره للكنيسة، وأصبح كل شئ يمكن شراؤه حتى العدالة والفضيلة؛ "فالقساوسة يصدرون أحكاماً، لا من أجل الحقيقة بل من أجل المال، إنك تستطيع أن تحصل على أى شئ تريده منهم إذا دفعت، أما إذا لم تدفع فلن تحصل على شئ أبداً"[1].

وفى ظل هذا النظام الإقطاعى ظهرت مواطنة المدن المستقلة، كصورة من صور الامتياز مدفوع الثمن أمام سلطة السيد الإقطاعى فى بعض المناطق المحددة، ولأسباب سنذكرها بعد قليل؛ ولكن أولاً علينا أن نفهم ماذا كانت تعنى تلك المواطنة حينها.

إن النظام الإقطاعى سابق الذكر إنما ينبنى على سلسلة من الممارسات الاستبدادية التى تبدأ عند العامة والدهماء وتنتهى عند الكنيسة فى روما. وحتى يتسنى للكنيسة والملوك الحصول على ما يبتغون من الثروات، فعليهم أن يُسهّلوا للإقطاعى عملية سلب العامة عن طريق القوانين الجائرة والإمتيازات المجحفة التى يحصل عليها الإقطاعى فى إقطاعه مما يخول له سلطة مطلقة على الأسر الفقيرة من المزارعين والصناع الذين يعيشون على أرضه.

وقد أصبح من حق الإقطاعى وقتها أن يفرض الضرائب الباهظة أو يستخدم السخرة وغيرها من الحقوق المطلقة التى تجعله مهيمناً بشكل كامل على إقطاعه، حتى أنَّ عقود الزواج والعمل وحرية التنقل، كل هذا لا يمكن أن يتم من دون موافقته من هنا كانت المواطنة ذاتها تعنى حرية التعاقد، وحرية الحركة ، وحرية الحيازة والعمل، وحرية الإنفاق والزواج دون الحاجة للحصول على موافقة السيد الإقطاعى، ودون دفع رسوم[2].

---

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص: 147.

(2) قايد دياب، المواطنة والعولمة، ص 37.

وقد انتشرت تلك النوعية من المواطنة فى عدد من مدن الجنوب التجارية مثل "فينسيا" و"ميلانو" و"فلورانسا" و"بيزا" و"جنوة" ثم امتدت بعد ذلك إلى عدد آخر من المدن الأوروبية بدافع الحاجة إلى نظام يسهل عملية التبادل، التجارى، وأن المدن كانت تعتمد على تجارتها مع الشرق فى دعم اقتصادها المحلى. كذلك رغبة فى تخفيف سطوة النظام الإقطاعى الذى بلغ حداً لا يحتمل. وقد كان أكثر المستفيدين من هذا الشكل من المواطنة هم كبار التجار فى تلك المدن، والذين أصبحوا يشكلون النواة الأولى للطبقة البرجوازية(*) فى أوروبا، فقد كان انبعاث هذه الطبقة فى بداية الأمر فى إيطاليا إبان القرن الثالث عشر هو فى الحقيقة بداية ظهور النظام الرأسمالى بسماته المعروفة... إذ يتمثل ههنا بكافة خصائصه: العمل على جنى الأرباح لتكوين الثروات، وعقد الصفقات، وإرسال البعوث للبلاد النائية، وإنشاء الأساطيل، وإبتعاث المندوبين.. الخ"[1].

وقد كان لهذا الشكل من أشكال المواطنة الفضل فى كسر التسلسل السابق للنظام الإقطاعى، وساعد على ظهور طبقة جديدة فى المجتمع الأوربى فى العصر الوسيط بعد أن كان قاصراً على طبقتى رجال الدين والإقطاعيين. مما يعد خطوة هامة على طريق تفتيت النظام الإقطاعى ليحل محله النظام الرأسمالى بعد ذلك بحافز من الطبقة البرجوازية الأوروبية.

ومن الضرورى هنا أن نتساءل عن أسباب انتشار هذا الشكل من

(*) البرجوازية Bourgeoisie: طبقة اجتماعية تكونت فترة العصور الوسطى المتأخرة، وكان لها الدور الأبرز فيما بعد عصر النهضة فى أوروبا، وهى تقوم على امتلاك رؤوس الأموال عبر التجارة والصناعة والإنتاج بشكل أساسى مستعينة فى ذلك بالطبقات العاملة (عمال – فلاحين) تعد هذه الطبقة هى المكون الرئيسى لمن قاموا بالثورة الفرنسية، والثورة المجيدة فى انجلترا.

(1) فؤاد محمد شبل، الفكر السياسى، جـ1، ص 196.

أشكال المواطنة فى مدن الجنوب المستقلة دون باقى أجزاء أوروبا؟! والحقيقة أن السبب يرجع إلى النمو الذى شهدته تلك المدن منذ القرن الحادى عشر وفى القرون التالية له. "حيث إن مراكز الاقتصاد والثقافة والعلم قد انتقلت مع هذا النمو من قبضة رجال الكنيسة إلى المدن ذاتها... وبدأ فى الأفق ظهور طبقة جديدة، وتميز أناسُ "كثيرون من هذه الطبقة، منهم الكتاب والمؤلفون والفنانون والمعلمون، ومن ثم تغيرت طريقة الحياة، وبدأ الناس يتنفسون هواء الحرية مع الصيحة القائلة "إن جو المدينة صنو للحرية[1].

وأصبحت مدن إيطاليا التجارية هى النماذج التى انتشر منها مفهوم مواطنة المدن المستقلة إلى باقى المدن الكبرى فى أوروبا، خاصة وأن سيطرة الكنيسة على المدن كانت دائماً أضعف من سيطرتها على المقاطعات الريفية، مما ساعد على ظهور تيار من المناوئين للنظام الإقطاعى، ولاستبداد الكنيسة داخل المدن، ولعمل رجال الدين بالسياسة ومشاركتهم فى الحكم. ولعل الفكر السياسى الذى قدمه "دانتى"[*] خير مثال على تلك الفترة.

غير أننا لا يمكن أن نقول إن المفهوم السابق للمواطنة قد لقى دعماً فكرياً من مفكرى تلك الفترة، حيث لم يرد ذكر المواطنة كموضوع لأى من مؤلفات تلك الفترة، فالإهتمام الأكبر إنما كان منصباً حينئذ على محاولة إصلاح حال الكنيسة، ورفع القمع من على الشعوب الأوروبية. وقد صدرت مؤلفات نقدية للوضع السياسى والدينى فى أوروبا خلال تلك الفترة بعضها من داخل الكنيسة نفسها، مما عده البعض مؤشراً إيجابياً، بل ومن الأمور

---

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص:153 بتصرف.

(*) دانتى اليجارى Dante Alighieri(1265 – 1321م): مفكر وأديب وشاعر، له الفضل فى الرفع من شأن اللغة الإيطالية بعد أن كتب بها مؤلفه الشهير (الكوميديا الإلهية) عوضاً عن اللاتينية يعد كتابه (فى الموناركية) من أشهر المؤلفات التى هاجمت البابوية، ودافعت عن السلطة المدنية فى مواجهة السلطة الكنسية.

الإيجابية القليلة التى يمكن أن نلاحظها فى الحقبة الوسيطة؛ "فالقرون الوسطى المسيحية – وإن كانت لم تفتح فى مجموعها النوافذ لفكرة حرية الضمير، ولا لفكرة الحرية السياسية، ولا لفكرة المساواة فى الحقوق، وإنها كانت بمعنى ما عصور تقهقر بالنسبة لإنسانيات العالم القديم – إلا أن الأمر لم يخل على الصعيدين الفكرى والاخلاقى من طرح أمور إيجابية، فإن روح الإستقلال فى الرأى، وروح النقد قد ظلتا حيتين رغماً عن وجود "محاكم التفتيش"(*) وطغيان عدم المساواة وعدم التسامح"[1].

والواقع أن روح النقد تلك كانت هى القلب النابض الذى غذى الفكر الأوروبى بالرغبة فى التغيير والبحث عن سُبل أفضل للحكم من النظام الإقطاعى الظالم، الذى لم ينتج عنه إلا هيمنة الكنيسة وعسفها وثراء رجالها فى مقابل الحياة المهينة للأفراد من العامة. وشيئاً فشيئاً بدأ الحديث عن الشعب وسلطاته من جديد، وأنَّ الكنيسة يجب أن تُشرك الناس فى الحكم، مما مهّد الأرض الخصبة لعودة ذكر المواطنة من جديد بعد أن انقطع الحديث حولها منذ قرون.

ولعل الفكر الذى قدمه "مارسيليو أوف بادوا"(**) خير مثال على تلك

(*) محاكم التفتيش Inquisition: هى المحاكم التى كانت تعقد بواسطة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية لكتشاف ومحاكمة مخالفى الكنيسة ممن اسمتهم بالمهرطقين وعقابهم، واشتهرت تلك المحاكم باستخدام أدوات التعذيب البشعة، وكانت سلطتها سارية على كل أتباع الكنيسة من المعمدين، كما أنها كانت أحياناً تلاحق غير المسيحيين بتهم إهانة المسيحية.

(1) قايد دياب، المواطنة والعولمة، ص:31.

(**)مارسيليو ميناردينى Marsilius Mainardini(1275 – 1343م) وينسب إلى مدينته "Padua"، طبيب إيطالى، درس الفلسفة والقانون واللاهوت، ودرّس فى جامعة باريس. كان من أبناء الطبقة الوسطى. اشتهر بموقفه المناهض لسيطرة الكنيسة، أشهر مؤلفاته كتاب "المدافع عن السلام"(1324م).

الروح النقدية، فقد كان من أبناء مدينة "بادوا" وهى إحدى مدن إيطاليا المستقلة، حيث عاش "مارسيليو" معنى المواطنة وكيف هى الحياة بعيداً عن بطش الكنيسة وفساد رجال السلطة فى الإمبراطورية، لهذا بقى انتماؤه لمدينته، "فكإيطالى محب لبلده يكره البابوية كما كرهها من قبله "دانتى" وكمواطن من أهل "بادوا" كان لا يشعر بعطف نحو الإمبراطورية إلا بقدر ما تمليه عليه مصلحة تلك المدينة[1].

وقد أعاد "مارسيليو" النظر فى العديد من مسلمات العصور الوسطى السياسية، وعبرّ عن رؤيته الديمقراطية فى كتابه الشهير " المدافع عن السلام" حيث تكلم عن الدولة وسلطتها، ورفض فكرة أن الملك يحصل على شرعيته من الله، "وذهب إلى أن سلطة الحاكم تُستمد من الشعب عن طريق الانتخابات، وأراد تطبيق هذه الفكرة على الكنيسة... وقرر ضرورة إجراء انتخابات لإختيار الأساقفة والقساوسة معتبراً أن تعينهم لا يرجع إلى القيصر كما لا يرجع إلى البابا، وإنما هو أمريخص جميع المعتقدين"[2].

أى أن "مارسيليو" يرفض فكرة المواطن السلبى، وينقل كافة السلطات إلى الشعب ليعود مرة أخرى إلى فكرة "أرسطو" عن ربط المواطنة بالمشاركة فى الحكم. لهذا يقول "مارسيليو" عن سلطة سن القوانين والتشريعات:

"إن سلطة سن القوانين أو الموافقة عليها إنما تخص المواطنين وحدهم، أو الغالبية العظمى منهم" [3].

إن "مارسيليو" هنا يرسخ من جديد لمعنى المشاركة، سواء فى سن

---

(1) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، جـ2، ص 169.

(2) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص: 169.

(3) Marsilius of Padua, "The Defender of The Peace", Trans. by: Annabel Brett, Cambridge University Press, 2005, P: 68.

القوانين أو إختيار الحكام أو حتى اختيار القساوسة أو رجال الدين، فإذا كانت الكنيسة تعتبر المؤمنين مواطنين فى مدينة الله، فعلى هؤلاء المواطنين أن يشاركوا فى إختيار رئيس كنيستهم. إنها محاولة للتمرد على المواطنة الدينية السلبية التى تحول المسيحى إلى مواطن بلا سلطات. كذلك فإن منح المواطنين – والمواطنين وحدهم – سلطة سن القوانين إنما يعنى أن الكنيسة سترضخ لإرادة الشعب المتمثلة فى مؤسسات الدولة؛ أى أن "مارسيليو" يقدم لنا أول رؤية علمانية(*) لنظام الحكم تضع الكنيسة تحت سلطة الدولة، وهو عكس ما كان سائداً فى عصره. بل إن "مارسيليو" قد توغل فى هذا الإتجاه؛ فلم يكتفِ بجعل السلطة فى يد الشعب تخضع لها الكنيسة، "بحيث لا تكون القوة الملزمة بهذا فى يد أسقف أو قسيس مهما كان، وإنما مثلهم مثل غيرهم سيكونون خاضعين فى ذلك للقضاة المدنيين، كما قلنا"[1]، وإنما زاد على ذلك بأن طالب بعدم تولى رجال الدين للمناصب السياسية، "فهو يرى أن البابوية ورجال الإكليروس عموماً لا يجب أن يحوزوا أى سلطة دنيوية، وإنما ينبغى أن يعيشوا حياة روحية خالية من أى حيازة أو مسؤوليات قضائية"[2].

وحينما تكون السلطة فى يد الشعب، تصبح الحكومة الفعلية هى الغالبية من الشعب نفسه، على أن يختاروا هم من يحكم باسمهم، "فهيكل الحكومة يقوم على السلطة المطلقة للتجمع الكلى للمواطنين، والذى يقوم بدوره

(*) العلمانية Secularism: ترجمة خاطئة للكلمة الأجنبية والتى تعنى "الدنيوية" فى مقابل "الدينية"، وهى تشير إلى عملية فصل الدين والمعتقدات الدينية عن الشؤون السياسية، كما تعنى عدم تفسير الظواهر الطبيعية أو الموضوعات العلمية بناءً على معطيات دينية، كما تعنى تقديم السلطة المدنية على السلطة الدينية.

(1) Marsilius of Padua, Op. Cit, P: 187.
(2) Canning (Joseph), "A History of Medieval Political Thought", Routledge, London& New York, 1996, P: 154.

بانتخاب الجزء التنفيذى الحاكم، ويقوم بخلعه أيضاً. [1].

أى أن الشعب فى نظر "مارسيليو" هو الذى يسن القوانين، ويعين أو ينتخب الحكومة ويقوم بأعباء القضاء، ويختار رجال الكنيسة. وبذلك يكون الشعب صاحب السيادة الحقيقية داخل الدولة. وهو المنظور الذى ساد عن مهام الدولة وسلطاتها فى فترة ما بعد عصر النهضة، وبذلك يكون "مارسيليو" قد سبق إلى هذا الفكر بعدة قرون.

كذلك فقد رأى "مارسيليو" أن السبيل الأوفق لإختيار الحاكم إنما هو الإنتخاب، ذلك أنَّ الانتخاب هو الطريقة الوحيدة التى تضمن أن يكون الحاكم المنتخب على خلق وغير فاسد أو لاهٍ."فلو أنَّ الحاكم ليس على خلق، فإنه على الأرجح سيتبع مستشارى السوء بدلاً من أن يأخذ برأى الصالحين من ذوى الأخلاق، ولهذا ينبغى أن يكون أختياره عبر الإنتخاب، فبذلك نتيقن أنه سيكون على خلق"[2].

أى أن"مارسيليو" قد جاهر بمطلبه ذلك عن انتخاب الحكام بما يتعارض مع نظرية "الحق الإلهى للملوك فى الحكم" التى كانت شائعة فى زمنه، وظلت كذلك بعده بعدة قرون، وهو ما يدل على شجاعة أدبية نادرة، وتطور فكرى جعله يسبق كل من دافع عن الديمقراطية بعد ذلك بقرون، لذلك يعتقد البعض أن أبرز ما فى فكر "مارسيليو" هو تركيزه على العلة الفاعلة – التى هى إرادة المواطن"[3]. فالباحث فى فكر "مارسيليو" يجده قد ركز على إرادة المواطنين وعمل على جعلها المحرك الرئيسى لكل مفردات الحياة السياسية داخل الدولة حتى أنه قد وقف بصلابة أمام من سيحاولون أن يضعوا السلطة

---

(1) Canning (Joseph), "A History of Medieval Political Thought", P:155.
(2) Marsilius of Padua, "The Defender of The Peace", P:111.
(3) Canning, J., Op. Cit, P: 155.

فى يد الصفوة مخرجين السواد الأعظم من الشعب خارج العملية السياسية، معتبراً أنَّ الغالبية أقدر على الحكم من الصفوة أو الأقلية. يقول: "مارسيليو":

"إننى أفترض أنَّ التفكير المشترك – بمعنى أنَّ الكل دائماً أفضل من أى جزء فيه – هو أمرٌ صحيح كماً وكيفاً. لذلك يمكننا أن نستنتج بوضوح أنَّ التجمع الكلى للمواطنين أو الغالبية العظمى منهم – والتى تعبر عن نفس المعنى – هى الأجدر على معرفة ما الذى ينبغى أن نختاره وما الذى ينبغى أن نتركه، أكثر من أى جزء من أجزائها"[1].

نخلص مما سبق إلى أن "مارسيليو" قد دافع عن الحكم المدنى فى مواجهة تفشى الصبغة الدينية لكل مناحى الحياة السياسية، فقد رأى أن التخلص من النزعة الدينية هو السبيل لصنع حياة سياسية سوية وحكم عادل، "وفى سبيل هذا الغرض ذهب "مارسيليو" فى تسويغه وضع الكنيسة تحت سيطرة الدول إلى أبعد مما وصل إليه أى كاتب آخر من كتاب القرون الوسطى[2].

فقد ناصر الديمقراطية، وأعطى السلطة للشعب، ورفض فكرة الحق الإلهى للملوك فى الحكم، ورفض ديكتاتورية الكنيسة، ودعا إلى نظام انتخابى لاختيار الحكام ومن يتولون المناصب الدينية والمدنية، فلا عجب "أن البعض يعتبره من أعظم كتاب القرون الوسطى السياسيين أصالة وإبداعاً، لسعيه الدائم لتحطيم قيود عصره، ولأنه ينبذ فى عنف بالغ وبلا تردد أية هيمنة دينية على الفكر أو الحكم"[3].

ولعل تلك الأراء السابقة التى قال بها "مارسيليو" فى مؤلفاته قد جعلت البعض يرى أن له الفضل فى عدد من التغيرات السياسية التى شهدتها

---

(1) Marsilius of Padua, Op. Cit, P:75.

(2) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، جـ2، ص 406.

(3) فؤاد محمد شبل، الفكر السياسى، ج1، ص 206.

أوروبا بعد ذلك؛ فمناداته بالعودة إلى الإنجيل بوصفه المصدر الوحيد للقانون الإلهى والعقيدة الصحيحة قد أرهص بعد ذلك بقيام حركة الإصلاح الـديني والتى كررت المبادئ نفسها التى نادى بها "مارسيليو" كذلك رؤيته عن الدولة وعدم اقتناعه بفكرة الإمبراطورية العالمية جعلت الـبعض يعتبـره "أسـتاذ مكيافيللى فى التبشير بالدولة القومية(*)"[1].

من هنا نفهم أن الفكر الذى ساد فى أوروبا خلال القرون الأخيرة مـن حقبة العصور الوسطى قد بدأ يصطبغ بروح النقد والتغيير، وأنَّ مارسيليو – مثل دانتى – حلقة فى سلسلة تحول البشرية الفكرى من العصر الوسيط إلى العصر الحديث"[2] وهذا التحول وإن لم يكن له أثر مباشـر علـى مفهـوم المواطنة فى ذلك الوقت، إلا أنه لا شك قد ساعد على تغير هذا المفهوم بعد ذلك بدءاً من عصر النهضة الأوروبية وحتى يومنا الحاضـر، وأن هنـاك العديد من التغيرات الجذرية التى ستحدث فى أوروبا خلال عصر النهـضة والتى سيكون لها أثرها على مفهوم المواطنة تحديداً، لاسيما تحول أوروبـا (فكرياً – وواقعياً) إلى نموذج الدولة القومية والذى سينقلنا إلى مفهوم جديـد للمواطنة هو المفهوم التعاقدى.

رابعاً ـ المواطنة التعاقدية(**).

إذا حاولنا أن نتفحص حالة أوروبا فى نهاية فترة العصور الوسـطى

(*) الدولة القومية The National State: هى الدولة التى تعبر عن إتحـاد سياسـى وثقافى فى نفس الوقت، حيث يشترك شعبها فى الغالب فى لغة واحدة وعرق واحـد ودين واحد، مما يجعل منه معبراً عن أمة واحدة تضمها حـدود سياسـية محـددة تفصلها عن الأمم المجاورة.

(1) المرجع السابق، ص 207.

(2) المرجع السابق، ص 205.

(**) Contractual Citizenship.

وبداية عصر النهضة فسنجد أنه قد حدثت تغيرات فكرية وواقعية هامة سيكون لها أثرها على الفكر والتاريخ السياسى الأوروبى طوال القرون التالية، وقد تمثلت تلك التغيرات فى "نمو الشعور العدائى تجاه الكنيسة والكنسيين، وضعف البابوية، والإتجاه نحو النظرة العلمانية للحياة، ونهوض البرجوازية، وقيام الدولة القومية"[1].

ولعل تلك الحالة التى وصلت إليها أوروبا وهى على مشارف القرن السادس عشر إنما هى نتاج حالة القمع الفكرى والدينى التى كانت سائدة جراء الممارسات الإستبدادية للكنيسة الكاثوليكية مما عزز الشعور العدائى تجاه الكنيسة، بل وتجاه الدين بوجه عام، مما ساعد على نمو الفكر العلمانى والنظرة العلمية العقلانية تجاه العالم.

وقد كان الفكر السياسى واحداً من المجالات التى تأثرت بهذه النزعة الفكرية، فلم يعد الكلام عن السلطة المقدسة للملوك، ودولة الله وغيرها من موضوعات العصور الوسطى له التأثير السابق نفسه، وأصبح الحديث منصباً باتجاه الدولة وسلطاتها، وفكرة السيادة وأصولها، وكيف يمارس الشعب الديمقراطية.. الخ. وقد انتشرت تلك الأفكار الجديدة بين الناس لاسيما أبناء الطبقة البرجوازية الرأسمالية والتى تكونت من العاملين بالتجارة خلال فترة العصور الوسطى كما سبق وأسلفنا، والتى كانت تحمل مشروعاً حضارياً للمجتمع الأوروبى مختلفاً جوهرياً عن ذلك الذى جسدته الطبقة الإقطاعية بالتحالف مع الكنيسة الكاثوليكية، والذى ساد خلال العصور الوسطى"[2].

---

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص: 162.

(2) قايد دياب، المواطنة والعولمة، ص 35.

كذلك فقد كان لظهور حركة الإصلاح الديني، وقيام المذهب البروتيستانتي الأثر الأقوى على شعوب أوروبا خلال القرن السادس عشر، حيث استطاعت تلك الحركة إضعاف قوى الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا مما ساعد على تقوية التيار المدافع عن سيادة الدولة، الذي نتج عنه في القرن التالي قيام الدولة القومية في أقوى صورها. كذلك فقد عززت حركة الإصلاح الديني الروح الفردية، وأشعرت الأوروبي بأن له كياناً وأهمية في العالم، مما ساهم في عودة التفكير في دور المواطن في الدولة بعد أن كان مفهوم المواطنة سلبياً على الدوام.

من هنا يمكننا أن نقول إن أوروبا عاشت لأول مرة خلال عصر النهضة(*). شيئاً من الحرية الدينية والحرية الفكرية. وعلى الرغم مما قُوبلت به تلك التيارات المتمردة على كل ما هو تقليدي من معارضة واضطهاد؛ إلا أنَّ ذلك لم يمنعها من التقدم والإنتشار، وأصبح من الواضح أن أوروبا قد قررت أن تبدأ عصراً جديداً بفكر جديد يختلف تماماً عن ذلك الذي عرفته وعاشته طوال القرون العشرة الماضية.

ولعل البداية كانت مع موقف "مارتن لوثر" وحركته الدينية الإصلاحية، والتي شن من خلالها هجوماً ضارياً على الكنيسة الكاثوليكية ونظامها الديني، ودافع عن حرية ممارسة الشعائر المسيحية بمعزل عن الكنيسة، لأنها في رأيه ليست واسطة بين الإنسان وربه، لذلك رأى لوثر أنه

(*) عصر النهضة: The Renaissance: مصطلح يشير إلى فترة انتقال أوروبا من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة، وهو تقريباً ما بين القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر، وقد كانت المدن الإيطالية التي استضافت النازحين من القسطنطينية بعد سقوطها (1453م) هي المراكز التي انطلقت منها تلك النهضة مثل "بيزا" و"جنوة" و"فلورنسا" وقد شملت تلك النهضة العديد من المجالات: مثل الفن والفلسفة والجغرافيا.

لا معنى لتفضيل رجال الدين (الإكليروس)، وإنما الصواب أن يعاملوا مثل باقى المسيحين فقال إن "رجال الدين ليس لهم أى امتياز خاص بهم، إنهم مجرد رعايا مثل باقى الأفراد، والسلطة الزمنية تقوم بوظيفتها من حماية الأخيار ومعاقبة الأشرار"(1). أى أن رجل الدين لن يكون له تلك المكانة السابقة التى كانت تجعله بين الله والمواطن المسيحى.

وقد كان لهذا الفكر التجديد أثره على حياة الأفراد الذين تجاوبوا مع دعوة "لوثر" فقد علَّم لوثر أن الإنسان ليس بحاجة إلى البابا أو القساوسة، وأنه يستطيع أن يحصل على الغفران رأساً من الرب دون توسط أو وساطة"(2)، وأصبح لأول مرة كل فرد قادرعلى ممارسة دينه بلا رقيب أو وسيط مما عزز الروح الفردية لدى كل مؤمن، وحط من قدر رجال الدين المسيحى الذين كان يُنظر لهم طوال القرون الوسطى بوصفهم بشراً فوق البشر.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد أعلى "لوثر" من شأن السلطة الزمنية فى مواجهة السلطة الروحية للكنيسة؛ ذلك أنه "كان مقتنعاً من البداية أن مهمة إصلاح الكنيسة هى واجب على السلطة المدنية"(3). أى أن من له اليد العليا فى شؤون الناس والحكم، بل وفى شؤون الكنيسة (غير الروحية) هى سلطة الدولة الزمنية. وقد كان لهذا الرأى أثراً عظيماً على نجاح حركة الإصلاح البروتيستانتية، ففى خضم الصراع المستمر بين الملوك والكنيسة انحاز الملوك إلى المذهب البروتيستانتى، "لأنهم رأوها فرصة سانحة للتحلل

(1) Allen(John William),"A History of Political Thought in The Sixteenth Century", Taylor& Francis Group, London, 1977. P:17.

(2) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص 190.

(3) Allen, J. W., Op. Cit, P: 17.

من الأتاوات التى يؤدونها للبابا"[1].

غير أننا لا يكمننا برغم ذلك أن نقول أن حركة الإصلاح الدينى قد ساعدت أو أيدت المواطنة؛ فنظراً للوضع السياسى وقتها والذى كان فيه أتباع المذهب الجديد مضطهدين من جانب الكنيسة يعيشون تحت حماية الأمراء والملوك الراغبين فى التخلص من سلطة الكنيسة، فلم يجرؤ "مارتن لوثر" على مواجهة الملوك والأمراء وإنما بالعكس أيد الحكم الموناركى، وقال: "بأن الطاعة العمياء ضرورة من أجل أن تستطيع السلطة أن تقوم بوظيفتها وأنّ المقاومة النشطة ممنوعة منعاً باتاً"[2].

فعلى المسيحى أن يطيع الحاكم تحت كل الظروف، طالماً أنه لا يخالف الإنجيل، أما ما قد يغضب الناس من الحاكم فى أى أمر دنيوى فهو عند "لوثر" غير كافٍ للإطاحة بهذا الحاكم، "فالملك أو الأمير يكون غالباً أحمقً أو فاسداً، لكن تبقى طاعته واجبة"[3].

لهذا لم تكن حالة المواطنة على ما يرام فى تلك الفترة، فحركة الإصلاح وإن كانت قد حررت المواطن وقتها من قيوده الدينية، إلا أنها فى الوقت نفسه غلظت قيوده الدنيوية، خاصة وأن حركة الإصلاح لم تغير كثيراً فى مسألة حق الملوك الإلهى فى الحكم، فقد ظلت فكرة أن الملك اختيار الله قائمة حتى ذلك الوقت، وكل ما فى الأمر أن "مارتن لوثر" قد عدّل ترتيب السلطات المسيطرة على الفرد وقتها؛ فبعد أن كان الله ثم الكنيسة ثم الملك هو الترتيب المتبع، أصبحت الكنيسة تأتى بعد الملك، وأصبحت الدولة هى التى تتحكم فى رجال الدين وليس العكس.

---

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص 190.

(2) Allen, J. W. "A History of Political Thought in the Sixteenth Century", P: 21.

(3) Ibid, P:23.

اما إذا انتقلنا لبحث وضع المواطنة على مستوى النظرية، وكيف كان ينظر لها فى ذلك الوقت فسنجد أنفسنا مدفوعين للحديث عن العمل الأبرز فى تلك الفترة وهو كتاب"ستة كتب عن الدولة" الذى وضعه"جان بودان"[*] عام (1576) وترجع أهمية هذا الكتاب إلى أن "بودان" قد ذكر فيه المواطنة لأول مرة صراحة منذ قرون، حيث خصص الفصل السادس من الكتاب الأول للحديث عنها. كما أنه يحاول فى كتابه هذا أن يقدم تفسيراً علمياً للظواهر السياسية ويسعى "لإقامة نسق سياسى قائم على المعرفة العلمية، وعلى مبادئها غير ناظر إلى قوة غيبية أو لاهوتية"[1]، مما جعل البعض يعتبره أول كتاب يؤلف فى العلوم السياسية بشكل حقيقى.

يبدأ بودان حديثه عن المواطنة بتعريف المواطن من وجهة نظره قائلاً: "هو الإنسان الحر الذى يخضع لسيادة شخص آخر"[2] هذا الشخص الآخر بالنسبة لكل المواطنين هو "العاهل" أو الأمير الذى يحكم. ويرى بودان أن علاقة "العاهل"(الأمير) "بالرعية" (المواطن) هى التى تعرّف معنى الدولة، فقد أكد "بودان" أن هناك "علاقات أخرى لا حصر لها بين المواطنين خلاف الخضوع لعاهل مشترك" ولكن الخضوع هو الذى يجعلهم مواطنين[3].

(*) جان بودان Jean Bodin(1530 – 1596م): قانونى وسياسى وفيلسوف، كان عضواً ببرلمان باريس وأستاذاً للقانون بجامعة تولوز، اشتهر بنظريته عن السيادة، هاجم العديد من أفكار العصور الوسطى السياسية والدينية، أشهر مؤلفاته: "منهج فى الفهم الميسر للتاريخ" (1566م)، "ستة كتب عن الدولة" (1576م).

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص:211.

(2) Bodin (Jean), "On Sovereignty: Six Books of the Commonwealth", Trans, by: M. J. Tooley, Black well, Oxford, 1955. P.:59.

(3) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، جـ3، ص 555.

وقد شدد "بودان" على أن المواطن يجب أن يكون حراً، والحرية عنده لاتعنى أى شكل من أشكال الحقوق، وإنما تعنى أنه ليس عبداً لأحد. وعلى الرغم من أنه قد ربط صفة المواطنة بكون الإنسان خاضعاً لآخر، إلا أنــه يؤكــد أن عامل الحرية هنا هو الذى يُفرّق بين المواطن وبين العبد. يقول بودان:

"إننى استخدم كلمة "حُر" لأن العبد يعتبر خاضعاً للدولة مثله مثل سيده أو أكثر، لكنه من الأمور المتفق عليها أن العبد لا يُعد مواطناً ، ولــيس لــه شخصية قانونية" [1].

ولعل من الغريب هنا أن "بودان" قد قبل ما هو متعارف عليــه ولــم يحاول أن يناقش مسألة حرمان العبيد من المواطنة، غير أنه كان من الواضح أنه كان مقتنعاً بعدم أهلية العبد لحمل صفة المواطنة.

أما إذا انتقلنا إلى رأيه فى مواطنة المرأة، فسنجده قد جعــل المــرأة لأول مرة ضمن المواطنين غير أن هذا الفعل لا يعد ذا أهمية كبيرة نظــراً لطبيعــة مفهوم المواطنة عند "بودان" حيث هى عملية خضوع لصاحب السيادة لا أكثــر، لهذا فمواطنة "بودان" لم تمنح المرأة شيئاً يذكر بل إن "بودان" نفسه قد عبّر عــن مسألة اعتباره النساء والأطفال مواطنين من باب أنهــم "لا يخــضعون لأحــد خضوعاً مذلاً – كما هو العبد – إلا أنَّ حرياتهم وحقــوقهم – خاصــة ســلطة التصرف فى ممتلكاتهم – تبقى محدودة بسلطة رؤساء الأسر. لهــذا يمكننــا إن نقول أن كل مواطن هو خاضع كرعية **Subject** طالما أن حريته محددة بقــوة الحاكم الذى يدين له بالطاعة" [2].

أى أن "بودان" قد استخدم فكرة رؤساء الأسر (*). لــصنع عمليــة

---

(1) Bodin, J, Op. Cit, P:60.
(2) Bodin, J, “On Sovereignty: Six Books Of The Commonwealth”, P: 60.

(*) يرى "بودان" أن الدولة إنما تتكون – لامن الأفراد – وإنما من الأسر، بحيث يكون=

خضوع تصاعدى من أسفل إلى أعلى بدءاً بالفرد المواطن وصولاً إلـــى الحاكم، تقابلها عملية سيادة تنازلية تبدأ عند الحاكم حتـــى تـــصل إلـــى المواطن. فالسيادة عند "بودان" هى السلطة المطلقة والمستمرة للدولـــة"[1]
وإذا حاولنا أن نرى الصورة كاملة، سنجد أن "بودان" يـــربط المواطنـــة بالسيادة، "فإذا عرّف بودان المواطنة بأنها "خضوع" فقد قصد مـــن ذلـــك ربطها بالسيادة؛ فلو أنّ الدولة تُعرَّف بالسيادة فإن عضوية الدولة – وفقاً لذلك – هى الخضوع للسيادة"[2].

واستمر "بودان " فى ذلك الإتجاه، وقـــام بالتفرقـــة بـــين "المـــواطن" والأجنبى – لا من حيث حيازة الحقوق – وإنما من حيث الجهة التى يخضع لها المواطن. "فالمواطن لا يمكن أن يكون خاضعاً لأكثر من عاهل واحد، إلا إذا كان كلاهما عضوين فى اتحاد واحد"[3] أى أن تكون الدولة إتحادية بـــين أكثر من ولاية أو إمارة. لهذا يعتبر "بودان" أن خضوع الـــشخص لـــسلطة أخرى يحرمه من أن يكون مواطناً فيعامل معاملـــة الأجنبـــى، لأن العمليـــة المتبادلة بين الرعية والعاهل التى تظهر فى صورة "خضوع وطاعـــة مـــن جانب الإنسان الحر لعاهله، وفى صورة تعليم وحمايـــة، وســـلطة قـــضائية يمارسها العاهل على رعاياه؛ هى التى تصنع المواطن، وهى المعبرة عـــن

=رئيس الأسرة هو صاحب السيادة داخل الأسرة، ويمارس سلطاته المطلقـــة علـــى باقى أفراد الأسرة، إلا أنه خارج نطاق الأسرة هو مجرد مواطن على قدم المساواة مع باقى رؤساء الأسر حيث يدينون بالخضوع للعاهل صاحب السيادة العليا، وبهـ ذا تكون السيادة متدرجة من أعلى إلى أسفل.

(1) Bodin, J, Op. Cit, P: 65.
(2) Magnette (Paul) & Long (Katya), "Citizenship: The History of an Idea" Trans. by: Katya Long, 2nd (ed), ECPR Press, London, 2005, P: 67.
(3) Bodin, J, Op. Cit, P 61.

الفرق الجوهرى بين المواطن والأجنبى"[1].

بقى أن نقول إنَّ "بودان" قد شدد على أنَّ خضوع المواطنين هو خضوع تعاقدى لا قسرى فهو يؤكد أن تلك العلاقة بين الرعية والعاهل أو المواطن والدولة "هى علاقة تبادلية وهو ما يجعلها أقرب إلى أن تكون تعاقدية[2].

نخلص مما سبق إلى أنَّ الرؤية التى قدمها "بودان" عن المواطنة لم تكن تضيف كثيراً إلى المفهوم، اللهم إلا إعادة النظر إلى المواطن بوصفه جزءاً من دولة ذات سيادة، بعد أن كان يُنظر له فى ظل "مواطنة الإيمان" على أنه منتمياً إلى عقيدة، أو أنه يشترى إمتيازاً بالمال فى ظل نظام "مواطنة المدن المستقلة". ومع ذلك يبقى "بودان" معروفاً تاريخياً بأنه صاحب أول نظرية حديثة عن السيادة[*]"[3].كذلك فإن "بودان" بموقفه من المواطنة والسيادة من جانب، ونبذه للفكر والتفسير اللاهوتى واعتماده على النظرة العلمية، ثم قبوله لبعض أفكار العصور الوسطى من جانب آخر. يجعلنا نقول إن "موقفه المتأرجح يجعله كاتباً محورياً" يفصل بين النظريات الملكية التقليدية القادمة من عقيدة العصور الوسطى، وبين النظريات التعاقدية المعبرة عن فكرة القانون الطبيعى التى ستأتى لاحقاً"[4].

يمكننا إذن أن نقول إنَّ الفكر السياسى الأوروبى قد خطا خطوة هامة للأمام، فقد أصبح الحديث عن الدولة والسيادة ونظم الحكم والمواطنة موجوداً

---

(1) Ibid, P: 62.

(2) Magnette, P& Long, K. “Citizenship”, P:67.

(*) السيادة Sovereignty: هو مبدأ حيازة القوة العليا غير المقيدة على إقليم ما، وقد تطور هذا المفهوم فى القرنين السادس عشر والسابع عشر. حيث جعل البعض السيادة من الله بينما ردها آخرون إلى الشعب، وقد تكون مطلقة أو مقيدة.

(3) Magette, P. & Long, K, “Citizenship”, P: 63.

(4) Ibid, PP: 68-69.

من جديد بعد أن كاد أن يندثر وسط الأفكار اللاهوتية والدينية التـــى كانـــت منتشرة فى فترة العصور الوسطى، والتى كانت ترد كل ما هو سياسى إلـــى الدين والإرادة الإلهية، حتى بات النقاش حول المـــسائل الـــسياسية عمليـــة محفوفة بخطر السقوط فى هاوية الهرطقة والإلحاد والخروج من الملة. غير أن الكتابات التى ظهرت فى عصر النهضة لم تصل إلى النـــضج الفكـــرى الكافى، فقد أخذت تلك الكتابات تدور حول أفكار ترسخ للقمع والديكتاتوريـــة أحياناً باسم السيادة والسلطة، كما أنها لم تعطى الشعب القيمة التى يـــستحقها داخل المنظومة السياسية، ولم تقدم جديداً فيما يخص مسألة الـــرق ومعاملـــة المرأة، كما أن كتاب تلك الفترة كانوا يفتقدون الجرأة للتخلص التام من أفكار الحقبة الوسيطة، وظلوا يقتربون ويبتعدون عن تلك الأفكـــار ممـــا أعطـــى مواقفهم شيئاً من التذبذب وعدم الثبات.

غير أنَّ تلك الأفكار قد مهدت لمن أخذوا فى العمل على تقـــديم فكـــر جديد بدءاً من القرن التالى، ولعل ظهور الدولة القومية قد ساعد على اتجـــاه "الفكر الغربى وجهة ديمقراطية منذ بدايات القرن السابع عشر، بعد أن اطمأن المفكرون لتحقيق العديد من الدول الغربية لوحدتها القومية، مما جعل هنـــاك شبه اتجاه عام لمناقشة قضايا لم تكن مطروحة مـــن قبـــل: مثـــل حقـــوق المواطنين وحرياتهم، وحتى وجود إطار سلمى مـــستقر لتـــداول الـــسلطة، وتكوين مؤسسات تضمن التفاعل الدائم بين القوى الإجتماعية المختلفة، وحق المواطنين فى الخروج على السلطة لوكانت مستبدة، وكانت تلك القضايا هى محور كتابات العقد الاجتماعى، ومدرسة القانون الطبيعى(*)"(1).

(*) القانون الطبيعى Natural Law: هو مذهب يفترض وجود قانون من صنع الطبيعة وبالتالى صالح فى كل زمان ومكان، وهو عكس القانون الوضعى Positive والذى هو من صنع الإنسان، وقد استخدمت فكرة القانون الطبيعى بكثرة، بدءاً مـــن حقبـــة العصور الوسطى وحتى القرن السابع عشر، وخاصة عند مفكـــرى نظريـــة العقـــد الإجتماعى.

ورغم التنوع الفكرى الذى كان موجوداً فى تلك الحقبة، إلا أنَّ الكتابات السياسية التى اهتمت بفكرة " العقد الاجتماعى" هى التى لاقت ذيوعاً وشهرة، ولعل أبرز من تحدثوا عن تلك النظرية كانوا هم "توماس هـوبز" و"جـون لوك"، الإنجليزيان، و"جان جاك روسو" الفرنسى.

وقد نالت المواطنة فى تلك الفترة حظها من البحث، فقد ظهرت صورة جديدةمن صور المواطنة يمكننا أن نسميها بالمواطنة التعاقدية، وهى تلك التى نتجت عن تعاقد الأفراد لانشاء المجتمع وفقاً لنظرية العقد الاجتماعى. وقـد تنوع هذا المفهوم الجديد للمواطنة بحسب تنوع نظرية العقد مـن فيلسـوف لآخر.

فلو بدأنا مع :توماس هوبز" فلا شك أننا لا يمكن أن نعثر عنده علـى الكثير فى مجال الدفاع عن حقوق الأفراد وتقييد سلطة الحكم وتدعيمه بالتالى مبدأ المواطنة – كما نعثر مثلاً عند "لوك" أو عند "روسو" فيمـا بعـد – إذ المشهور عنه أنه من أنصار السلطة المطلقة"[2]. فقد قدم "هوبز" تصوراً لعالم من الفوضى والهمجية فيماقبل إبرام العقد، بحيث تكون هناك حالـة "حـرب الجميع ضد الجميع" كما أسماها هو[*]. وقد برر "هوبز" وجود مثـل تلـك الحالة العدائية بوجود "الحقوق المطلقة" يقول "هوبز" واصفاً معنى وجود تلك **الحقوق المطلقة:**

"إن وجود تلك الحالة يستتبع أن كل إنسان لديه الحق فى كل شئ، حتى أنه لديه الحق فى جسد كل إنسان آخر، ولذلك فإن بقاء تلك الحقوق الطبيعية

---

(1) قايد دياب، المواطنة والعولمة، ص 54 – 55.

(2) المرجع السابق، ص: 45 بتصرف.

(*) ذكر هويز هذه العبارة فى كتابه" عن المواطن"Decive، وهى بالإنجليزيـة The War of All Against all بينما العبارة باللاتينية Bellum Omnium Contra Omnes.

لكل إنسان فى كل شئ حوله، يعنى عدم وجود أمان لأى شخص، مهما كان قوياً أو ذكياً، لكى يعيش حتى نهاية عمره الذى كان من الممكن أن يعيشه وفقاً للطبيعة[1].

أى أن "هوبز" يرى أن تلك الحقوق المطلقة التى منحتها الطبيعة للإنسان إنما هى تهديد لحياة الآخرين من حوله، "فالحق يعنى الحرية فى فعل الشئ أو الامتناع عن فعله. بينما القانون يلزم ويقيد الإنسان بأحد الأمرين، لذلك "فالقانون" و"الحق" مختلفان بنفس درجة إختلاف الإلتزام والحرية، فكلاهما لا ينسجم مع الآخر"[2].

لهذا رأى هوبز أن فى إبرام العقد إرساء لقانون ما، أى إعلاء القانون على الحق، "فلو أنَّ العالم كان يتكون من أشخاص يملكون بالمثل حقوقاً مطلقة تجاه كل شئ، وإذا ما كانت الفوضى تنتج عن تلك الوضعية، فهناك إذن طريقة واحدة لتجنب تلك الفوضى، وهى التخلى عن تلك الحقوق، بالمقدار الضرورى لإقرار السلام، وبنفس الدرجة مع باقى الأفراد"[3].

وبذلك يصل بنا هوبز إلى الإختيار بين أمرين: إما الحقوق مع الفوضى، أو الخضوع مع السلام والأمن ولا يتحقق السلام والأمن إلا مع إبرام العقد والذى يكون بين الأفراد وبعضهم على أن يسلموا السلطة لواحد منهم بحيث يبقى محتفظاً بحقوقه كاملة كى يتأتى له أن يحكم على باقى الأفراد بما يضمن المحافظة على الأمن، ويمنع الإعتداء بين أفراد الشعب. أى أن الأفراد بإرادتهم الحرة يقررون التخلى عن حقوقهم الطبيعية ويقبلون الخضوع للقانون فى مقابل أن ينعموا بالعيش فى المجتمع المتمدن، وبذلك يصبحون فى نظر "هوبز"

---

(1) Hobbes, T, Leviathan: "The Collected English Works of Thomas Hobbes" Vol III, p117.
(2) Hobbes, T, "The Collected English Works of Thomas Hobbes", Vol III, P: 117.
(3) Magnette, P & Long, K, "Citizenship", P: 74.

مواطنين، "فبالنسبة "لهوبز" الدولة هى الصيغة العقلانية للحياة الاجتماعية، تلك الحياة التى يحكمها القانون ... وبالمثل فالمواطنة هى الخضوع لهذا القانون، والذى يعنى الخضوع للعقل"[1].

يمكننا إذن أن نقول إنَّ المواطنة عند "هوبز" ليست بعيدة فى مضمونها عن تلك المواطنة التى قدمها لنا "جان بودان" من قبل، حيث المواطن فى كلا الحالتين ليس أكثر من رعية لا دور له فى الحكم ولا حقوق تذكر، اللهم إلا الحقوق التى تفرقه عن الأجنبى عند "بودان" وحق الحماية والأمن عند "هوبز" أما المشاركة فى الحكم، أو اختيار الحكام، أو الإعتراض على السلطة، أو سن القوانين.. الخ. فتلك أمور لا يعرفها المواطن عند "بودان" أو هوبز"، فهو مواطن سلبى.

أما الفرق الوحيد بين رؤية"هوبز" ورؤية "بودان" عن المواطنة، أنَّ هوبز قد جعل الفرد - عن طريق إبرامه للعقد - هو من يختار أن يعيش بلا حقوق كى يحظى بالأمان، فسلبية المواطن عند "هوبز" من إختياره وبرضائه من البداية.

أما إذا انتقلنا إلى "جون لوك" فسنجده قد قدم رؤية غاية فى النضج لمفهوم المواطنة، حيث إنه دعم دور المواطنين فى صيغة العقد الخاصة به، فرفض فكرة "هوبز" التى جعلت الحاكم خارج إطار التعاقد، مما جعله غير مسؤول أمام المواطنين، وأكد لوك" على أنَّ طرفى العقد هما المواطنون من جانب ومن يختارونه كحاكم من جانب آخر، مما يعنى أن الحاكم مسؤول أمام المواطنين، كذلك فقد ناصر "لوك" الحرية الفردية؛ ودافع عن الحقوق الطبيعية للأفراد داخل الدولة ولخصها فى ثلاثة: حق الحياة - حق الحرية - حق التملك؛ واعتبرها خطوطاً حمراء لا يجوز

---

(1) Ibid, P: 75.

للدولة أن تتخطاها؛ بل إنه اعتبر أن وظيفة الدولة الأولى هي الدفاع والمحافظة على تلك الحقوق، فهو يرى" أن المبرر الأخلاقي الوحيد لوجود أى حكومة هو تحريرها للأفراد من القيود الإقتصادية والسياسية والدينية والأخلاقية التى كبلتهم خلال قرون طويلة من الخضوع لسلطة الملوك، والنظم الإقطاعية والأديان الرسمية"[1].

وبذلك يكون"لوك" قد عمل على تصحيح مسار المواطنة، ونزع ما علق بمفهومها من شوائب خلال حقبة العصور الوسطى، فكان أكثر ما ركزّ عليه هو صنع المواطن الإيجابى الذى كان موجوداً عند اليونان قديماً، فجعل النظام السياسى فى الدولة التعاقدية يقوم على عدد من المؤسسات. وقد قسم تلك المؤسسات إلى: تشريعية وتنفيذية وفيدرالية[*]؛ على أن تقوم تلك المؤسسات على مشاركة المواطنين فيها، أى أن "لوك" أعطى السيادة للمواطنين جميعاً وليس للحاكم كما فعل "بودان" و"هوبز" فقد تحول المواطن السلبى عندهما إلى مواطن إيجابى مع "لوك"، وهنا تكمن أهمية نظرية "لوك" السياسية عن المواطنة – حيث قام "لوك" بعكس الآية فيما يتعلق بعلاقة المواطن بالدولة .. فقد عمل "لوك" على ربط مفهومى "المواطنة" و"السيادة إلا أنه برغم استخدامه للمصطلحين، فإن المواطنة عنده لم تعد

(1) Ranney (Austin), "Governing And Introduction to Political Science, 6th (ed), Prentice Hall Inc. New Jersey, 1993, P: 361.

(*) السلطات الثلاث عند لوك: (1)التشريعية Legislative: ومهمتها سن القوانين .(2) التنفيذية Executive: وهى التى تنفذ القوانين التى يسنها ممثلو الشعب من خلال السلطة الشريعة(3) الفيدرالية Federative: وتتكون من ممثلى المقاطعات وهؤلاء يعينهم الملك، وقد جعل "لوك" السلطة التشريعية هى أعلى السلطات، وطالب بفصل السلطات Separation of Powers حتى لا يحدث فساد فى الحكم. وقد قام القانونى الفرنسى "مونتسكيو" بتطوير تلك النظرية بعد ذلك فى كتابه "روح القوانين" حيث استبدل السلطة القضائية بالسلطة الفيدرالية.

تعنى الخضوع للسيادة وإنما أصبحت تعنى بالأحرى، حيازة وممارسة السيادة"[1].

من هنا أصبح الحكام الحقيقيون هم أفراد الشعب من المواطنين، أما من يتولون المناصب العامة ما هم إلا موظفين لدى أصحاب السيادة الحقيقين، لهذا بات من الطبيعى أن يطالب "لوك" المواطنين بممارسة حق الثورة على الحاكم الظالم الذى لم يلتزم بما جاء ببنود العقد، والعمل على إبعاده وإحلال غيره بدلاً منه. وفى هذا الرأى تحطيماً لفكرة حق الملوك الإلهى فى الحكم فالحاكم أصبح يستمد شرعيته من الشعب الذى إختاره، والذى يقدر أن يعزله إذا لم يلتزم ببنود العقد.

غير أنَّ "لوك" وإن دفع المواطنين إلى أن يكونوا إيجابيين ويشاركوا فى الحكم، إلا أنه فضل أن تكون الأولوية فى ذلك لأصحاب الأملاك، مبرراً ذلك بأنهم الأقدر على الحفاظ على الملكيات الخاصة للمواطنين، "فلو أن المجتمع قد تأسس لحماية الممتلكات بصفة أساسية، فإنه من المنطقى أن نأتمن على حمايتها أولئك الذين هم أقدر على فعل ذلك، أعنى أصحاب الأملاك أنفسهم"[2].

إن المواطنة التى قدمها "لوك" هنا تعد نموذجاً أولياً لمفهوم المواطنة الحديث، حيث المواطنون هم من صنع المجتمع، ولديهم حقوقاً طبيعية، وعليهم مسؤوليات تشريعية، وتنفيذية من خلال مؤسسات الدولة، وهم أصحاب دور إيجابى تجاه مسألة مراقبة أداء الحكومة ومدى التزامها ببنود العقد من عدمه. وهذا النوع من المواطنة الفعالة يجعلنا نقول إن "لوك" قد استطاع أن يعيد المنظور الإيجابى للمواطنة التى كانت قائمة فى دولة المدينة اليونانية القديمة، ولكن بصورة أكثر منهجية وإيجابية.

أما الفيلسوف الفرنسى "جان جاك روسو" فقد دعم المواطنة ولكن من

(1) Magnette, P& Long, K, "Citizenship", P: 83.
(2) Magnette, P& Long, K, Citizenship, P: 83.

منظور آخر، فقد ركز "روسو"على مسألة واجبات المواطن ومسؤولياته بوصفه مشاركاً فى صنع المجتمع عن طريق العقد الاجتماعى، فالمجتمع الذى تكون إنما أصبح حقيقة عبر إبرام العقد، لهذا فإن "روسو" يرى أن العقد الإجتماعى" لا يمثل الأساس الذى قام عليه أول مجتمع إنسانى فحسب، فهذه الفكرة قد راودته فى أحيان كثيرة، وإنما العقد الاجتماعى فى رأيه يمثل الأساس السليم الذى يجب أن يتخذه الأفراد كأساس لمجتمعاتهم فى المستقبل"[1].

كذلك فإن الشعب الذى أنشأ المجتمع لديه "الإرادة العامة"[*] التى تعبر عن الصالح العام، بحيث إنه "إذا اعتبر عدد من الناس مجتمعين أنفسهم جسداً واحداً، لا تكون لهم إلا إرادة واحدة تنصب على المحافظة عليهم وعلى رفاهيتهم، عندئذ تكون بواعث الحيوية فى الدولة قوية وبسيطة."[2]. أى أن "روسو" لا يشجع المواطنين على التصرف بإيجابية فقط، وإنما يعدّهم من لحظة إنشاء المجتمع الدعامة الرئيسية المحركة له عن طريق الإرادة العامة. وقد تجاوز "روسو" "لوك" بأنه لم يكتفِ بمطالبة المواطنين أن يكونوا إيجابيين، بل وشدد على أن تكون مواطنتهم – المتمثلة فى مشاركتهم – فى صورة مباشرة، لأنه يرى أن الشعب هو صاحب السيادة، "وليس فى وسعه أن يتنازل عن السيادة "[3] كما أن تلك السيادة لا تتجزأ فإما أن تكون موجودة كاملة أو لا

---

(1) حسن شحاته سعفان، أساطين الفكر السياسى والمدارس السياسية، ص 265.

(*) الإرادة العامة La Volonte Générale: هى الصورة المعبرة عن السيادة، وهى تختلف فى رأى روسو عن إرادة المجموع حيث أن تلك الأخيرة ما هى إلا مجموع إرادات الأفراد، أما الإرادة العامة فهى التعبير الشرعى عن الشعب الذى أنشأ العقد، وأى قانون فى الدولة ما هو إلا فعل تلك الإرادة، التى هى إرادة الشعب كله.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعى، ص 302.

(3) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص 302.

تكون هناك سيادة من الأصل. لهذا هاجم "روسو" فكرة "التمثيل النيابى"(*). فالمواطن عند "روسو" يتحمل كل السلطات الممكنة فى الدولة، ولا يجوز له أن يتنازل عن سلطاته، أو أن يقتسمها لأنها دائماً تكون فى صورة عامة أو لا تكون. ففى نظر "روسو" أن تنازل المواطن عن سيادته" لمن يمثلونه في مؤسسات الدولة هى عملية هروب من تحمل المسؤولية، فالفرد عنده بعد أن تعاقد على إنشاء المجتمع، فإنه تحول تلقائياً إلى مواطن، وليس فى وسعة أن يتراجع، "ومعنى هذا أنه فى المجتمع فقط يكتسب الأفراد قدراتهم و ملكاتهم العقلية، وبه يصبحون بشراً، إذن فالمقولة الأخلاقية الرئيسية لديه هى "المواطن" وليس الإنسان[1].لذلك فإن "روسو" قد شدد على أن "الإرادة العامة" للشعب هى المعبر الوحيد عن السيادة، وأنه لا يمكن استبدال تلك الإرادة العامة بأى بديل آخر، أو تمثيلها بأى صورة أخرى؛ ففى اللحظة التى يوجد فيها سيد غير "الإرادة العامة" "تنتهى سيادة الشعب"[2] وبذلك يكون "روسو" قد حاول، بصورة ما، أن يعيد مفهوم المواطنة الفعالة الذى كان سائداً فى دولة المدينة القديمة، حيث المواطن الذى يشارك فى صنع القوانين، وتنفيذها، والقضاء بأحكامها بنفسه.

من هنا يمكننا إن نقول أن مفهوم المواطنة عند "روسو" كان يجمع بين أكثر من تصور سابق فهو "يرتكز على كل من التراث الجمهورى القديم والمذهب التعاقدى الحديث، فى محاولة لربط المفهوم الجمهورى للمجتمع السياسى بالأسس الفردية."[3]. فقد أخذ "روسو" من التراث الجمهورى فكرة

(*) التمثيل النيابى Representation تعبير عن الديمقراطية غير المباشرة بأن ينتخب الشعب من يمثله فى مؤسسات الحكم.

(1) قايد دياب، المواطنة والعولمة، ص 51.

(2) حسن شحاتة سعفان، أساطين الفكر السياسى والمدارس السياسية، ص 207.

(3) The Oxford Companion To Politics of The World, art: Citizenship, P: 36.

مسوؤولية الأفراد داخل المجتمع بوصفهم مواطنين تجاه دولتهم حيث ضرورة إلتزامهم بمهام المراقبة وسن القوانين والمشاركة في مؤسسات الدولة، وهو ما جعله "روسو" مرتبطاً بصورة ما بالعقد الذى أبرموه.

كذلك فإن "روسو" قد ابتعد عن فردية "جون لوك" تحت تأثير كتابات أفلاطون، حيث إنه "قد بدأ دراسة أفلاطون الذى أصبح له أثر غالب على تفكيره. وقد ساعدته هذه الدراسة على تحرير نفسه من نظرية "لوك" الفردية، وأوصلته إلى النظرية الجماعية عن الدولة كما شرحها في كتابه العقد الإجتماعى"[1]. غير أنَّ "روسو" لم يستطع أن يتخلص من فردية "لوك" كلية، وإنما ظل فى كتابه العقد الاجتماعى يقترب ويبتعد عنها بشكل متكرر مما يوحى بأنه لم يحسم موقفه منها.

والخلاصة أن "روسو" كان يرى المواطنة عملية إيجابية من الألف إلى الياء، غير أنه – على عكس "لوك" – رأى أن المواطن يؤدى دوره ضمن المجموع الكلى للشعب، فالدولة عند "روسو" هى الهدف الأسمى الذى سعى إليه الأفراد، وهى من جعلت منهم مواطنين، لذلك أولى أهمية لمسألة المحافظة على الدولة عن طَريق إلتزام المواطنين بالعقد. فروسو يرى أن التزام المواطنين – وإن كان يشكل نوعاً من القيود عليهم – إلا أنه يعد قيداً عادلاً، فالناس "سيعقدون عقداً مع بعضهم البعض لكى يخضعوا لسلطة القانون وحدها دون سواها[2]، كما أن تنازل الناس عن حقوقهم الطبيعية سيكون للمجموع وليس لشخص بعينه، ولذلك يكون كل شخص وكأنه لم يتنازل عن حقوقه لأحد.

أى أن المواطن عند "روسو" يمثل صورة الإرادة العامة غير القابلة

---

(1) ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان ، ج2، ص 380.

(2) حسن شحاتة سعفان، أساطين الفكر السياسى والمدارس السياسية، ص 266.

للتجزئة، ويمثل السيادة التى لا يمكنه أن يتخلى عنها. وبهذا التصور يربط "روسو" مفاهيم الحرية والمساواة والمواطنة والمشاركة برباط واحد هو العقد الاجتماعى.

ويمكننا فيما يلى أن نوجز مما سبق ما يغنيه المفهوم الحديث للمواطنة التعاقدية:

- إن المواطن هو الفرد الذى تعاقد مع سائر الأفراد لإنشاء المجتمع.
- لكل مواطن حقوق طبيعية من قبل إنشاء المجتمع.
- تقوم الدول بالعمل على حماية حقوق المواطنين السابقة والمحافظة عليها.
- يحق للمواطنين العمل على تغيير الحاكم أو الحكومة لو لم تلتزم ببنود العقد.
- المواطن عنصر إيجابى داخل دولته؛ فهو الذى يسير المؤسسات الديمقراطية المختلفة، ويراقبها وفقاً للقانون ومن خلال مشاركته فى الحياة السياسية فى مجتمعه.

مما سبق يتضح أن المواطنة التعاقدية قد أنجزت العديد من الخطوات الهامة فى مسيرة المواطنة التاريخية؛ فقد جعلت الدولة من صنع المواطنين بعد أن كانوا مجرد رعايا لها، كذلك فقد صنعت من إيجابية المواطن ومشاركته ركيزة أساسية من ركائز مواطنته، بعد أن كان المفهوم المتداول للمواطنة خلال العصور الوسطى وعصر النهضة يعبر عن مواطنة سلبية لا يقوم فيها المواطنون إلا بواجب الطاعة والإذعان.

كذلك فقد عبرت تلك المواطنة للمرة الأولى عن فكرة الحقوق من خلال مبدأ الحقوق الطبيعية، وهى الفكرة التى ستتطور بعد ذلك خلال القرنين التاليين لتكون هى المحرك الأول للمتحدثين عن المواطنة.

والحقيقة أن المفهوم التعاقدى للمواطنة فى الحقبة الحديثة قد شكّل نقلة فى

مسيرة الفكر السياسى الأوروبى، فبالتأكيد أن عملية الإنتقال التاريخية من الحكم المطلق إلى الحكم المقيد، ومن وضع التابع إلى وضع المواطن لم يكن أمراً يسيراً... ويعود الفضل فى إنجاز ذلك التحول التاريخى إلى أن الناس فى دائرة الحضارة الأوروبية غيروا ما بأنفسهم من رضا بالتبعية إلى إصرار على المشاركة الفعالة التى تحقق مصالح الناس وتصون كرامتهم"[1] وقد نتج عن ذلك أن بدأت النظرة إلى المواطن تتغير إلى الأفضل؛ فالفرد باتت له مكانه وهيبة؛ فالرعايا أصبحوا مواطنين، والمواطنون لديهم حقوق، وتلك الحقوق لابد أن تُحترم"[2]. وهو بالضبط ما سعت إليه الفلسفة السياسية خلال القرنين التاليين حين قدمت مفهوم مواطنة الحقوق.

خامساً ـ مواطنة الحقوق[*]:

يرجع مفهوم مواطنة الحقوق إلى قرابة قرنين من الزمان: من منتصف القرن الثامن عشر إلىّ منتصف القرن العشرين. فكما قلنا إنَّ مفهوم المواطنة التعاقدية السابق قد اعتمد فى تكوينه على مبدأ الحقوق الطبيعية الذى كان منتشراً خلال القرن السابع عشر فى العديد من الكتابات السياسية، خاصة عند فلاسفة العقد الإجتماعى. فقد تكلم فى البداية "هوبز" عن الحقوق الطبيعية ووصفها بأنها "تلك الحرية التى يتمتع بها الإنسان فى فعل ما يحقق له البقاء فى الوجود"[3] أما "جون لوك" فإنه قد لخصّ تلك الحقوق فى ثلاثة: حق الحياة، وحق الحرية، وحق الملكية، كذلك فقد تناول تلك الحقوق كل من "سبينوزا" و"مونتسكيو" وآخرين. غير أنَّ ما يهمنا هنا هو أن نسلط الضوء على كيفية تحول مبدأ الحقوق الطبيعية إلى مبدأ من مبادىء مفهوم المواطنة

(1) على خليفة الكوارى، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص: 24 بتصرف.
(2) The Oxford Companion to Politics of The World, art: Equality, P:258.
(*) Citizenship of The Rights.
(3) Hobbes, T, "The Collected English Works, Vol III, p: 116.

فى تلك المرحلة.

الواقع أن مفهوم المواطنة قد تأثر خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بالعديد من الأحداث السياسية، التى ساعدت على تشكيله فى تلك الصورة الحقوقية. ولعل الحدث الأهم فى أوروبا خلال تلك الفترة هو قيام الثورة الفرنسية (1789م)، والتى اهتمت بمسألة المواطنة كجزء لا يتجزأ عن مبادئ الدولة القومية، فقد اكتشفت كلاً من مفهوم الدولة القومية المؤسسات الحديثة، وأيديولوجيا المواطنة القومية...، وخلال القرنين التاليين أصبحت المواطنة والقومية مرتبطتين بشكل وثيق"[1].

وقد صاغت الثورة الفرنسية فكرة المواطنة فى صورة حقيقية عندما قدمت مبادئها فى بنود مرتبة أطلقت عليها اسم:"إعلان حقوق الإنسان والمواطن"[*] معتمدة فى ذلك على رواج مفهوم حقوق الإنسان، الذى تطور من فكرة الحقوق الطبيعية القديمة، والذى كان جذاباً فى ذلك الحين، خاصة بعد نجاح الثورة الأمريكية (1776م) وانتشار الكتابات التى تعبر عن النظر للإنسان بوصفه الكائن الأعظم، وصاحب الملكات العليا، وسيد العالم. ويرسخ الإعلان السابق لمجموعة من الحقوق السلبية، التى تعبر عن عدم ارتكاب الدولة لما يمنع المواطن من أن يمارس تلك الحقوق؛ إذ أن فكرة وضع نظام إيجابى – فكرة استطاعة المواطن أن يطالب الدولة بتأدية الخدمات لم تظهر

(1) Pierson (Christopher), "The Modern State", Routledge, London& New York, 1996, P: 128.

(*) "Declaration of The Rights of Man and Of The Citizen" وهو من أهم وثائق الحقوق التى وضعتها الثورة الفرنسية وضعته الجمعية التأسيسية الوطنية National Assembly فى أغسطس 1789م، للتعريف بالحقوق الفردية والجماعية للأمة، ويتكون من ديباجة و17 بنداً، وهو يعبر عن أفكار فترة التنوير ويدافع عن الحقوق الفردية والحريات العامة. والإعلان بكامله مذكور فى Paine, T, "Rights of Man" Dover Thrift Inc., New York, 1999, pp: 65- 67.

إلا فيما بعد"[1].

وقد أعطى الإعلان السابق أساساً قوياً لفكرة حقوق المواطنة ولفكـرة حقوق الإنسان؛ بل إنه قد أعطى أساساً أيضاً لفكرة الواجب **Duty** المقابلـة لفكرة الحق، "فما هو حق لى كإنسان، هو حقُ لإنسان آخر أيضاً وبالتالى هو واجبُ علّى نحوه"[2]. أى أننا يمكن أن نقول إنه كان إعلاناً لحقوق وواجبات المواطن والإنسان.

والحقيقة أن مفهوم المواطنة وحقوقها قد انتشر بمساعدة رجال الطبقة البرجوازية الرأسمالية والتى كانت قد قويت شوكتها فى أوروبا منـذ نجـاح الثورة المجيدة(1688م) والتى قامت تلك الطبقة بها ضد الملك جيمس الثانى، مما صبغ هذا المفهوم الحقوقى للمواطنة بصبغة فردية ليبرالية ظلت تلازمه حتى القرن العشرين. وتتلخص تلك الروية الاخلاقية للتيار الليبرالى الفردى فى إعطاء الإنسان القيمة الأعلى بين الكائنات، والنظرة العادلة لكل إنـسان، ووضع الفرد قبل الدولة، وحقوقه قبل أى شئ. وقد "تأصـلت جـذور هـذه النظرة تجاه الإنسان فى التغيرات البنيوية التى بدأت فى الظهور فى أوروبا فى أواخر العصرالوسيط وبدايات العصر الحديث، واكتـسبت قوتهـا فـى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، واليوم تعتبر النموذج عبر العالم"[3].

كذلك فقد استلهم التيار الليبرالى فى تعامله مع المواطنة الحقوقية أفكار ومبادئ الفيلسوف الإنجليزى "جون لوك" بخصوص مـسألة "دولـة الحـد الأدنى"، أو الدولة التى تسهر على توفير حقوق المـواطنين،وتحرص علـى سيادة القانون دون أن تتدخل فى حياة الأفراد أو اختياراتهم."فبالنسبة لليبرالية

(1) قايد دياب، المواطنة والعولمة ، ص 63.

(2) Paine (Thomas), “Rights of Man”, P: 69.

(3) جاك دوننلى، حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، ترجمة: مبـارك علـى عثمان، مكتبة الأسرة، القاهرة ، 2006، ص 91.

الكلاسيكية، كانت الحكومة هى العدو الأول لحقوق الإنسان"[1]. وأصبح شعار الليبراليين: " الحكومة التى تحكم أقل.. تحكم أفضل"[*]. فكلما أبتعدت الدولة عن التدخل فى شؤون الأفراد، كانت تقوم بعملها على الوجه الأكمل من وجهة نظرهم.

ومن جانب آخر رسخت تلك الفردية الليبرالية لكون مسألة الحقوق مسألة "فردية"، وليست جماعية، "فإذا كانت حقوق الإنسان هى تلك الحقوق التى يمتلكها الفرد ببساطة باعتباره بشراً، بالتالى فإن الفرد وحده هو الذى يملك هذه الحقوق ... فالحقوق الإقتصادية والاجتماعية والثقافية، بالإضافة إلى الحقوق المدنية والسياسية هى حقوق أفراد"[2].

وهو مايعنى أن كل مواطن داخل الدولة يمكنه أن يطالب بحقوقه، أو أن يجأر بالشكوى من الظلم كونه حاصلاً على المبدأ الحقوقى بشكل فردى لا جماعى. وبهذا تصبح طبيعة الروابط بين الدولة والمواطنين طبيعة فردية؛ أى أن هناك روابط بين الدولة وبين كل فرد فيها يساوى عدد ما فى الدولة من مواطنين، وأنَّ تلك الروابط تقوم على مبدأ أساسى ألا وهو:"المواطن أولاً، وهكذا تشكلت حقوق الإنسان كمطلب لجميع الأفراد ضد الدولة بشكل أساسى، وقد وضعت حقوق الإنسان الشكل الأساسى للعلاقة بين الفرد الحديث والدولة الحديثة، وهى علاقة مبنية على الأولوية البديهية للفرد على

---

(1) Ranney, A., “Governing and Introduction to Political Science”, P:361.

(*) هى ترجمة لعبارة: “The Government is Best Which Governs Least” ويعتبر أصل تلك العبارة مجهول تقريباً، إلا أنها تنسب أحياناً إلى الرئيس الأمريكى الأسبق توماس جيفرسون Thomas Jefferson الذى كان ذا ميول ليبرالية فردية معروفة.

(2) جاك دوننلى، حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق"، 32.

الدولة فى تلك المجالات التى تحميها حقوق الإنسان"[1].

كذلك فإن البعد الإقتصادى للنظرية الليبرالية والمتمثـل فـى النظـام الرأسمالى أو إقتصاد السوق الحرة؛ كان له أثر على فكرة مواطنة الحقـوق، حيث ينبى هذا النظام كما هو مفهوم على فكرتين:

- ♦ حق التملك: وهى فكرة مأخوذة من فلسفة "لوك"
- ♦ عدم تدخل الدولة فى شئون الأفراد بما فيها الشؤون المالية بالطبع.

وكلتا الفكرتين تعدان اليوم من حقوق المواطنة الرئيسية.

والحقيقة أن مسألة الحقوق حين بدأت كانت غاية فى العمومية، تـتكلم عن الإنسان والمواطن بوجه عام، غير أنَّ التطبيق الفعلى على الأرض قـد جعل تلك الفكرة العامة تتجزأ إلى أفكار أكثر تفصيلاً؛ فحين نـادت الطبقـة البرجوازية بحقوق الملكية، وبعدم تدخل الدولة فى المسائل الاقتصادية، وبعد تطبيق الرأسمالية بحذافيرها، بدأ التذمر يظهر بين الطبقـات العماليـة فـى النصف الأول من القرن التاسع عشر، الذين طالبوا بحقوقهم المهضومة فـى ظل النظام الليبرالى الرأسمالى، ومن ثم بدأ يظهر ما يُعرف بحقوق العمال، "وأصبح يُنظر إلى هذه المطالب باعتبارها مطالب من أجل حقوق العمـال، كما أصبح الصراع بين رأس المال والعمل فى نهاية القرن التاسـع عـشر وبداية القرن العشرين فى الديمقراطيات الغربية، صراعاً بـين الحـق فـى التملك وحقوق الإنسان العادى وخاصة العامل؛ وأصبح هذا الصراع يمثـل صراعاً بين الحقوق المدنية والسياسية مـن جهـة، والحقـوق الاقتـصادية والاجتماعية من جهة أخرى"[2]. وقد لعبت الأحزاب المناصرة لحقوق الطبقة العاملة و الإتحادات العمالية الدور الأبرز فى الدفاع عن حقوق العمال منـذ

---

(1) المرجع السابق، ص 91.

(2) جاك دونللى، حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، ص 44.

ذلك الحين وحتى اليوم بوصفها جزءاً من حقوق المواطنة[1].

وقد شهدت فترة نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين توسعاً فى مفهوم المواطنة الحقوقية كماً وكيفاً؛ حيث أصبحت صفة المواطن تطول أكثر من فئة داخل المجتمع الواحد وليس مجرد فئة واحدة، فلم يعد الفقـــر أو لون البشرة أو العرق أو الدين سبباً لمنع الإنسان من مواطنته وعلى الـــرغم من أن هذا التحول الكمى لم يكن على أرض الواقـــع بـــنفس مثاليتـــه فـــى النصوص القانونية والدستورية، إلا إنَّ ذلك لم يَحُل دون أن تصبح المواطنة – ولو نظرياً – من حق كل الأفراد، وقد شهد المفهوم "تطوراً نوعياً وكمياً، باعتباره حقاً غير منازع فيه، وقد اتسع نطاق شـــموله لفئـــات المـــواطنين البالغين سن الرشد من الجنسين، كما تحسنت آليات ممارسته وزاد تأثيره فى أرض الواقع عندما أصبح جميع المواطنين دون تمييز (ولاســـيما المـــرأة) يتمتعون بحق المشاركة الفعالة فى اتخاذ القرارات الجماعية تعبيراً عن كون الشعب مصدراً للسلطات"[2].

وقد اختلفت درجة تطبيق تلك المبادئ والحقوق من مكان لآخر وفقـــاً للخلفية التاريخية لكل دولة ومدى قبول المجتمع لما يستجد من حقوق.

وبينما كان الحديث عن الحقوق فى بدايات القرن التاسع عشر لا يتعـــدى بعض الحقوق السلبية التى تعبر عن الحرية بمختلف صورها، أصبحت الحقوق فى القرن العشرين تعنى المفهوم الإيجابى لها، أى ما يجب على الدولة أن تقدمه للمواطنين، وأصبح هناك فرق بين:

---

(1) للمزيد عن دور الاتحادات العمالية والأحزاب التابعة للطبقة العاملة فى الدفاع عـــن حقوق المواطنة للعمال أنظر مقال بيرنارد ابينجهاوس فى:

Tilly (Charles), "Citizenship, Identity, and Social History", University Press of Cambridge, Cambridge, 1996.

(2) على خليفه الكوارى، المواطنة والعولمة، ص 29.

الحريات المدنية **Civil Liberties** التى تعنى "الحماية الدستورية للأفراد والآراء والملكية ضد التدخل الاستبدادى للحكومة والتى تتضمن الحماية المعتادة؛ كحماية حرية الرأى، وحرية الصحافة وحرية العقيدة، والحماية من صور الإعتقال والعقاب الإستبدادى". وبين ما يسمى من جانب آخر بالحقوق المدنية **Civil Rights** والتى تعنى "الخدمات المؤمنة قانونياً والتى تقدمها الحكومة، وتتضمن التعليم، والرعاية الصحية ضد المرض والجوع، والدعم المالى فى حالات البطالة والتقدم فى العمر"[1].

ومن ثم بدأ يظهر فى الأفق مفهوم "دولة الرفاهية[*]". خاصة بعد الأضرار التى عاشتها الشعوب الأوروبية جرّاء تطبيق الرأسمالية والتى زادت من فقر الطبقات الفقيرة. وهو ما دفع إلى المطالبة بزيادة الحقوق الممنوحة، وبتدخل الدولة لدعم الطبقات الأفقر خاصة مع ما شهدته أوروبا من حربين عالميتين (1914م – 1918، 1939 – 1945م) فى النصف الأول من القرن العشرين، مما ساعد على تدهور الوضع المادى والاقتصادى لمعظم الدول الرأسمالية، وفقدان الكثير من المواطنين لوظائفهم، مما ساعد على المطالبة بنظام حقوقى تحت مظلة المواطنة.

وقد قدم عالم الإجتماع البريطانى"توماس همفرى مارشال" (1893م–1981م)[**] رؤيته للمواطنة بوصفها مجموعة من الحقوق المدنية

---

(1) Ranney, A, "Governing and Introduction To Political Science", P:361.

(*) دولة الرفاهية (أو الرفاهة) The Welfare State: تعنى أن تتدخل الدولة لمساعدة الطبقات الأكثر فقراً أو العناصر الأكثر احتياجاً للمساعدة لتصل بهم إلى الحد الأدنى من مستويات العيش الكريم

(**)للمزيد من التفاصيل عن رؤية "مارشال" عن المواطنة والحقوق، انظر الفصل الثالث من البحث.

والسياسية والإجتماعية، التى تدرجت منذ القرن الثامن عشر وحتى القرن العشرين. حيث تظهر المواطنة بوصفها مساهمات تقدمها الحكومة للمواطنين فى دولة الرفاهية، ولكن فى صورة حقوق لا إعانات.

وقد لاقى مفهوم مواطنة الحقوق فى تلك الفترة رواجاً شديداً، بحيث أصبحت الغالبية العظمى من الناس تفهم المواطنة بوصفها حقوقاً للمواطن على الدولة. " بل إنَّ المحكمة العليا(*) فى الولايات المتحدة الأمريكية قد أصدرت حكماً فى عام 1950 ذهبت فيه إلى أن المواطنة هى "الحق فى الحصول على الحقوق"[1].

كذلك فقد صُنفت الحقوق فى تلك الفترة وتمايزت إلى أنواع مختلفة، كل منها له فائدة محددة: "فالحقوق الشخصية تمنح الضمانات الدنيا للسلامة الجسدية والمعنوية للفرد ... أما الحقوق القانونية فتمنح الحماية الإجرائية للأفراد فى تعاملهم مع النظامين السياسى والقانونى، خاصة القانون الجنائى ... وتحمى الحريات المدنية مجالات مختارة من تدخل الدولة وتتيح الحقوق السياسية للمواطنين المشاركة فى الدولة وفى النهاية الرقابة عليها.. بالإضافة إلى العديد من الجوانب العامة للحريات المدنية مثل حرية التعبير والصحافة والتجمع"[2].

وأضحى الفكر السياسى غاية فى الحساسية تجاه كل ما قد ينتهك فكرة الحقوق أو يتجاهلها، وتحركت التيارات الفكرية المختلفة والأيديولوجيات

(*) المحكمة العليا Superme Court: أعلى هيئة قضائية فى الولايات المتحدة الأمريكية، تتكون من رئيس المحكمة وثمانية قضاة آخرين يعينهم جميعاً رئيس الولايات المتحدة بعد موافقة أغلبية مجلس الشيوخ، ويبقون فى مناصبهم مدى الحياة ما لم يستقيلوا أو يتقاعدوا لظروف صحية أو يدانوا فى جريمة. وتتولى المحكمة العليا النظر فى مسائل محددة لها بموجب الدستور والقوانين.

(1) قايد دياب، المواطنة والعولمة، ص: 286.

(2) جاك دونللى، حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، ص: 49-50 بتصرف.

المتصارعة للعمل على إظهار مدى إحترامها لفكـــرة الحقــوق والمواطنـــة، ومدى هشاشة الرؤية المخالفة لها تجاه الموضوع نفسه.

وفى ظل هذا الخضمّ الواسع من الجدل، اندفعت التيـــارات النـــسوية **Feminism** للمطالبة بحقوق المواطنة للمرأة(*) وبتخطى كـــل التـــصورات التراثية الظالمة والهاضمة لحقوق المرأة، وبالنظر لها بصورة جديدة بوصفها مواطناً فى المجتمع.

كذلك فقد سعت التيارات المناهضة للتمييز العنصرى(**) والدينى للدفاع عن حقوق الأقليات المختلفة داخل المجتمع تحت مظلة المواطنـــة، مطالبـــة بمعاملة متساوية من قبل الدولة تجاه الفئات المختلفة من المواطنين بغـــض النظر عن النوع أو الجنس أو العرق أو الدين أو الحالـــة الاجتماعيـــة أو الوضع الإقتصادى. وقد حققت تلك التيارات نجاحات كثيرة بالفعل وأصبح القانون والدستور فى معظم البلدان الغربية لا يفرق بين المواطنين لأى من الأسباب السابقة، "وببطء وبكفاح مرير أصبح مفهوم المواطنـــة يتـــضمن النساء والأقليات العرقية... وأصبحت المشكلة تتمحور فى الحاجـــة إلـــى خلق وحدة من دون أن نلغى التعددية(***) (1).

(*) للمزيد عن تاريخ الحركة النسوية، ومفهوم مواطنة المرأة. انظر الفصل الرابع مـــن البحث.

(**) التمييز العنصرى Racial Discrimination: هى التفرقة بين البـــشر علـــى أســـاس العرق أو الأصل العرقى وتظهر فى التوظيف والملكيـــة الخاصـــة، أو تقـــديم الـــسلع والخدمات أو دخول الأماكن العامة، وتشمل السلوك العدوانى ضد عرق بعينـــه. أبـــرز أمثلة ذلك التفرقة ضد السود فى كل من الولايات المتحدة وجنوب أفريقيا.

(***) التعددية Diversity: يستخدم هذا المصطلح فى مجال الـــسياسة للإشـــارة إلـــى الكيانات السياسية، أو التجمعات التى تحوى أعضاءً لديهم إختلافات فـــى خلفيـــاتهم الثقافية، أو أساليب حياتهم المعيشية كالإختلاف فى العرق أو الدين أو الهوية الجنسية أو التوجهات السياسية، ويقترن الحديث عـــن التعدديـــة بالحـــديث عـــن التـــسامح Tolerance وقبول الآخر.

كذلك فإن الإهتمام الغربى بمفهوم المواطنة الحقوقية إنما يرجع لكون الحقوق السياسية والتى هى جزء من حقوق المواطنة هى الوسيلة التى يمارس من خلالها كل مواطن مسؤوليته تجاه مسألة الحكم والديمقراطية، فالمشاركة السياسية للمواطنين من ركائز الحكم الديمقراطى فى البلدان الغربية، لذا تشجع النظم الغربية مواطنيها على ممارسة هذا الحق، وتشدد على أهميته ضمن حقوق المواطنة، لأن عدم المشاركة أو عزوف غالبية المواطنين عن المشاركة يعمل على تعطيل المؤسسات الديمقراطية، أو على الأقل يُفقد الديمقراطية مصداقيتها. لذلك "تحتل قضية حقوق المواطنة محوراً رئيسياً فى النظرية والممارسة الديمقراطية الحديثة؛ فالديمقراطية هى نظرية ممارسة المواطنة، والمواطنة هى علاقة سياسية تُعرّف وتحدد معنى الديمقراطية، وأى أزمة يتعرض لها أحد المفهومين تعتبر أزمة للآخر[2].

غير أنَّ فكرة الحقوق على الرغم مما قدمته للمواطنة من تطوير فى بنيتها وفحواها، إلا أنها خلقت نوعاً من المشكلات المزمنة للمواطنة؛ فالباحث فى مسألة الحقوق لا يسعه أن ينكر ما تحويه فكرة الحقوق من تعارض داخلى بحيث يستعصى أحياناً على الباحث أن يهتدى إلى الطريق المناسب لحلها[*]. من هنا ندرك أن فكرة مواطنة الحقوق لا تزال موضع بحث ودراسة بغرض الوصول إلى أنسب طرق تطبيقها دون أن

(1) The Oxford Companion To The Politics of The World Art: Citizenship, P: 137.

(2) قايد دياب، المواطنة والعولمة، ص 83.

(**) فمسألة حقوق الطفل– مثلاً – تطرح تساؤلاً هاماً عن العمر الذى تبدأ فيه الحقوق: وهل مقصود بالطفل هنا المولود منذ لحظة ميلاده أم قبل ذلك (الجنين)؟ وماذا لو رغبت أم فى ممارسة حقها فى أن تجهض نفسها، ألا يتعارض ذلك مع حق مواطن آخر فى الحياة (الجنين)؟

يجور أحد على حقوق الآخرين.

نخلص مما سبق إلى أن مفهوم المواطنة فى تلك المرحلة قد حصل على دعم هائل من قبل فكرة الحقوق، والتى بدأت مع مفهوم الحقوق الطبيعية، ثم تحولت إلى حقوق الإنسان، والتى توزعت وانتشرت بعد ذلك لتشمل فروعاً عدة: كحقوق الأسرى، وحقوق المرأة، وحقوق الأقليات، وحقوق الطفل، وحقوق المعاقين... الخ، بل إنها تخطت ذلك كله إلى حقوق الحيوان والنبات.

وأصبح الحديث عن الحقوق هو العلامة المميزة للفكر السياسى فى القرن العشرين، وأصبحت نظرية الحقوق عالمية الطابع على الرغم من أن بدايتها كانت مرتبطة بالطبقة البرجوازية، لكن "حتى إذا بدأت المطالبة بحقوق الإنسان، كتكتيك من قبل البرجوازية لحماية مصالحها الطبقية الذاتية، فإنَّ منطق الحقوق الشخصية العالمية وغير القابلة للتصرف قد تحرر– ومنذأمد بعيد – عن هذه الأصول"[1].

كذلك فقد ارتبط مفهوم المواطنة فى تلك المرحلة – بالإضافة لفكرة الحقوق – بفكرة الدولة القومية وبات الحديث عن المواطنة إنما يعنى فى كثير منه إشارة إلى روح الإنتماء إلى الأمة المكونة للدولة. كذلك ارتبط مفهوم المواطنة بفكرة المساواة أمام القانون، وانتشار المذهب الدستورى[★]، والدفاع عن الديمقراطية، وقبول الآخر، والتسامح الدينى.

(1) جاك دوننلى، حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، ص: 92.

(★) المذهب الدستورى Constitutionalism: هو المذهب الذى ينادى بتحديد عمل الحكومة وفقاً لبنود الدستور، والقوانين التشريعية، بحيث تمارس الدولة دورها من خلال المؤسسات الحكومية التى تلتزم بقوانين وبنود الدستور، كما يعبر المذهب الدستورى عن منظومة القيم والتطلعات التى تعبر عن الرغبة فى حماية الحريات عن طريق مراقبة الحكومات.

غير أنَّ الواقع على الأرض فى العقود الأخيرة، قد جعل الباحثين فى الفكر السياسى يعاودون النظر فى مفهوم المواطنة المتداول، والذى أصبح فيه العديد من الثغرات، خاصة على مستوى الدولة متعددة الثقافات، حيث إنتشار العنصرية، والنزاعات الطائفية وغياب التسامح، وإضطهاد المرأة.

من هنا بدأ النظر إلى المواطنة كفكرة عالمية غير مرتبطة بحدود، أو قيود سياسية أو قومية. وقد ساعد على رواج هذا المفهوم مؤخراً انتشار نظرية العولمة كفكرة إقتصادية واجتماعية وثقافية متوافقة مع النظام الرأسمالى، ومحققة ربحاً عظيماً للدول الكبرى لاسيما الولايات المتحدة الامريكية والتى سعت فى أواخر القرن العشرين للدفاع عن هذا النموذج العالمى للمواطنة.

سادساً ـ المواطنة العالمية(*):

بقى أن نتناول هنا المرحلة الأخيرة من مراحل تطور مفهوم المواطنة، وهى مرحلة المواطنة العالمية. وعلى الرغم من أننا لا يمكننا أن نصف فكرة المواطنة العالمية تلك بأنها مرحلة من مراحل المواطنة بيقين ثابت؛ لأن تلك الرؤية العالمية لا تزال فى حيز التجريب، وأنَّ معظم القوانين والدساتير بل والثقافات السياسية الغربية تتعامل مع المواطنة فى صورتها الحقوقية سالفة الذكر؛ إلا أننا لا يمكننا أن نتجاهل تلك الرؤية العالمية أيضاً، والتى ظهرت فى النصف الثانى من القرن العشرين.

الواقع أن مفهوم المواطنة قد ارتبط منذ عصر النهضة بمفهوم الدولة القومية القطرية(**)، أى تلك الدولة التى تتألف من شعب ينتمى الجزء

(*) Cosmopolitan Citizenship

وللمزيد عن علاقة المواطنة بالعولمة، ومفهوم "المواطنة العولمية" انظر الفصل الخامس من البحث.

(**) نقصد بالدولة القطرية هنا تلك الدولة المحددة أراضيها بحدود سياسية معترف بها=

الأكبر منه إلى ثقافة واحدة، ويتحدثون لغة واحدةوربما يدينون بعقيدة واحدة ولهم تاريخ مشترك. كما أن تلك الدولة لها حدود معروفة ومعترف بها دولياً، مما يجعل المواطنة صفة يحملها أحد أبناء تلك الدولة، ويعد أجنبياً فى باقى دول العالم (إلا لو كان يحمل أكثر من جنسية). حتى تلك الدولة التى تعد متعددة الثقافات والأعراق – مثل الولايات المتحدة الأمريكية على سبيل المثال – فإنها تعمل على تحويل كل من ينضم إلى مواطنيها إلى إبن من أبناء ثقافتها السائدة عن طريق صنع خليط من الثقافات الواردة لتكوين ثقافة موحدة للدولة، يصبح المواطن منتمياً لها، حتى لو كان يحمل جذوراً ثقافية مختلفة.

وقد ظلت المواطنة على تلك الصورة – ولا تزال فى العديد من البلدان – حتى ظهور العولمة بنهاية القرن العشرين، حيث أصبحت فكرة التحول نحو العالم فكرة مألوفة ومستساغة. والعولمة فى أبسط معانيها" تعنى الفعل أو التصرف الذى من خلاله يصبح الشئ كونياً، أو الشرط الضرورى لجعله كذلك، بعبارة أخرى تشير العولمة إلى تعميم "الشئ" أو توسيع دائرته ليشمل العالم بأكمله"[1].

وعلى الرغم من أن فكرة العولمة لم يكن لها وجود حقيقى فى أرض الواقع إلا فى أواخر القرن العشرين إلا أنَّ خطوات تخطى نموذج الدولة القطرية قد بدأت من أوائل النصف الثانى من القرن نفسه؛ حيث بدأت تظهر تكتلات سياسية واقتصادية وعسكرية تضم العديد من الدول الكبرى، مثل حلف شمال الأطلنطى"ناتو" (1949م)، وحلف "وارسو" (1955م)،

=دولياً، والتى تفصلها بوضوح عن باقى دول العالم، وهى تمثل النواة الأولى لأى إتحاد إقليمى أو قارى أو عالمى.

(1) قايد دياب، المواطنة والعولمة، ص: 278.

والاتحاد الأوروبى (1957م)، واتحاد الدول الأمريكية (1948م)..الخ(*).

وقد عملت تلك التكتلات على توحيد وربط الدول القطرية الداخلة فيها بعضها ببعض فى العديد من المجالات السياسية والعسكرية والاقتصادية، وأضحى مواطنو تلك الدول يتمتعون بامتيازات وحقوق تقترب أحياناً من حقوق المواطنة التى يحوزونها فى بلادهم عند ذهابهم لدولة من الدول الأخرى المنضمة لنفس التكتل، مما أشعر شعوب تلك الدول أنهم لم يفقدوا مواطنتهم عند انتقالهم إلى خارج بلادهم كما هو المعتاد.

وسيراً على الطريق نفسه، بدأت الدول التى حققت نجاحاً فى أحد أنواع التكتلات أو الإتحادات فى دعم هذا التكتل وتوسيعه بإضافة جوانب

(*) حلف الناتو NATO: حلف عسكرى يتكون من 28عضواً آخرهم كان كرواتيا (انضمت أبريل 2009)، أُنشأ بعد الحرب العالمية الثانية من دول المعسكر الغربى، مقر الحزب ببروكسيل، وهو مدعوم عسكرياً من الدول الأعضاء. للحلف دول صديقة منهم مصر.

حلف وارسو Warsaw: ويسمى اتفاقية الصداقة والتعاون والمساعدة، أُنشئ من دول المعسكر الشرقى الشيوعى لمواجهة تهديدات حلف الناتو، وكان يتكون من الإتحاد السوفييتى بالإضافة إلى 7 دول، انحل الحلف مع انتهاء الحرب الباردة يوليو 1991.

الإتحاد الأوربى European Union: هو نظام سياسى فريد من نوعه، ويتكون من 27 دولة، له صلاحيات كبيرة لكنه ليس اتحاداً فيدرالياً، له سوق موحدة، عملة موحدة (فى 13 دولة) وله سياسة زراعية وسياسة صيد موحدة، وبرلمان، ويسعى لوضع دستور.

اتحاد الدول الأمريكية (منظمة البلدان الأمريكية Organization OF American States): مقرها واشنطن، وتتألف من 35 دولة من قارتى أمريكا الشمالية والجنوبية، تهدف إلى توطيد الديمقراطية فى القارتين ووضع نظام للسلام والعدالة، والدفاع عن حقوق الإنسان، والحد من التسلح وتعزيز التجارة بين الأعضاء.

أخرى له عسكرية أو سياسية أو اقتصادية أو ثقافية، مما جعل مفهوم المواطنة المعتاد يمتد إلى ما وراء حدود الدولة القطرية، مما ولّد أزمة للمفهوم الذى كان يرتبط بحدود الدولة ولا يتخطاها، "هذه الأزمة التى يشهدها مفهوم المواطنة بفعل عوامل متعددة جعلت عدداً من الباحثين يعلنون عدم ملاءمة مفاهيم المواطنة التقليدية القائمة حصرياً على الدولة القومية، مؤكدين ظهور أشكال جديدة من المواطنة تتخطى الدولة، ومبشرين بأشكال جديدة للمواطنة بديلة عن الصيغة التقليدية"(1).

ولعل أبرز أزمات المواطنة كانت "أزمة الهوية"(*) حيث لم يعد المواطن المنتمى لدولة ما داخلة فى تكتل أكبر يعرف بالضبط كيف وإلى من ينتمى، خاصة حين يكون التكتل السابق بين دول مختلفة اللغة والثقافة والدين بشكل يجعل البعض منها يتشكك فى أن باقى الدول تريد فرض سيطرتها الثقافية عليها، وقد ظهر هذا جلياً حين دعمت الولايات المتحدة الأمريكية الرؤية العولمية للتبادل الأقتصادى والثقافى بين دول العالم فى بداية التسعينيات بغرض تحويل العالم إلى قرية صغيرة معتمدة فى ذلك على تكنولوجيا الإتصال الحديثة.

كما أن المواطنة تقابل أزمة أخرى وهى أزمة الدولة نفسها مع العولمة، فالمواطنة كانت تتعامل على الدوام مع الدولة بوصفها المسيطرة على كل الأمور، إلا أن تلك السيطرة قد ضعفت فى ظل نظام العولمة، حيث " أصبحت الدول العصرية عاجزة وحدها عن السيطرة

---

(1) قايد دياب، المواطنة والعولمة، ص 288.

(*) أزمة الهوية Identity Crisis: مفهوم سياسى يعبر عن عدم قدرة الفرد على تحديد انتمائه لدولة أو أمة بعينها، وهو عادة يحدث لمن ينتمون إلى جذور ثقافية مختلفة أو من ينتمون لأكثر من كيان سياسى.

على ظواهر جديدة من قبيل الشركات العالمية، والاستشعار عن بعد بواسطة الأقمار الصناعية، ومشكلات البيئة العالمية والتجارة العالمية فى الأسهم والسندات"[1] وباتت الدولة فى ظل العولمة مغلوبة على أمرها حيث ترزح تحت حشد هائل من القوانين والإتفاقات الدولية والتى بات المسيطر معها هو المنظمات الدولية والشركات متعددة الجنسيات، وأصبحت الدولة خاضعة - بإرادتها أو مجبرة - لكيانات مؤسساتية دولية تقررلها ولشعوبها ما تريد، وتلك المؤسسات فى نهاية الأمر إنما تسير بحسب وجهة نظر الدول الأقوى فيها، مما يجعل فكرة سيطرة الدولة على مقدراتها فكرة مشكوك فى صحتها. من هنا بدأت معظم بلدان العالم - خاصة دول العالم الثالث - فى العمل على تقوية وتحفيز النزعة القومية، وتوعية شعوبها بأهمية التشبث بالثقافة القومية والتمسك بالهوية القومية، كمحاولة للدفاع عن سيادتها أمام طوفان الرؤية العولمية.

وفى ظل هذا الصراع بين الدولة القومية والعولمة، زاد دعم الدول لمفهوم المواطنة الحقوقى وإنكار وجود مفهوم عالمى للمواطنة صالح للتطبيق، لهذا أصبح مفهوم مواطنة الحقوق هو الأكثر قبولاً حتى الآن بين معظم بلدان العالم، على الرغم من أنَّ كثيراً منهم يتمسكون به شكلاً لا موضوعاً بغرض إضعاف فكرة المواطنة العالمية، لكنَّ ذلك فى النهاية لم يحل دون انتشار مفهوم المواطنة العالمية فقد "أصبحت للملايين ولاءات تماثل - لا بل ربما فاقت - مشاعر التآزر القومى التى أسبغت فى السابق الشرعية على سيادة الدولة... وفى الوقت ذاته أسهمت العولمة فى تعزيز انتماءات على نطاق محلى أضيق - مثلاً - فيما بين السكان الأصليين،

---

(1) جون بيليس، عولمة السياسة العالمية ، ترجمة: مجموعة من الباحثين، مركز الخليج للأبحاث، دبى، 2004، ص 44.

والمجموعات العرقية"[1]. وأصبح هناك مفهوم جديد للانتماء –ليس فقط فيما وراء الدولة – وإنما أيضاً فى إطار ما دون الدولة، بمعنى أن تكون هنــاك روابط محلية أو حكومات إقليمية داخل الدولة تنشط بشكل مستقل عن الدولة الأم، وهى الظاهرة التى انتشرت بشكل كبير منذ ظهور نظام العولمة(*).

كذلك فقد أصبحت ممارسات التكتلات والاتحادات الأقليميــة والعالميــة هى الأكثر تأثيراً فى حياة المواطن اليوم بشكل يجعلنــا نقــول إن المواطنــة المتخطية للدولة أصبحت حقيقة واقعة برغم مقاومة الدول القومية لها، "فمــن ناحية تكاثرت ترتيبات نظام الحكم الإقليمى وتنامت (ولوبدرجات متفاوتة) فى كل أصقاع العالم من منطقة البحر الكاريبى(**) إلى جنوب شرق آسيا. وزاد عدد تلك الإتفاقات فى مجموعها إلى مائة اتفاق أبرمت منذ عام 1945م، وقــد أبرم تسعة وعشرون اتفاقاً منها بين عامى 1992 – 1995م، كمــا أن أكثــر المنظمات الأقليمية تطوراً وهو الاتحاد الأوروبى أصدر نحو عــشرين ألــف إجراء تنظيمى فى هذا النطاق"[2]. ومن ناحية أخرى فإن النجاح الذى حققتــه تلك الاتحادات – وعلى رأسها الإتحاد الأوروبى – شجع عدداً من البــاحثين،

---

(1) المرجع السابق، ص: 45.

(*) "أصبح لعدد من الأقاليم الكندية والصينية ومعظم الولايات الفيدرالية الأمريكية، اليوم بعثات دبلوماسية خاصة خارج هذه الدول، تعمل باستقلال نسبى عن سفارات دولها فى العالم، وفى أوروبا تحتفظ نحو خمسين حكومة أقليمية (محلية) فى سبع عــشرة دولة الآن بروابط مباشرة من خلال "جمعية الأقاليم الأوروبيــة"و" لجنــة الاتحــاد الأوروبى للأقاليم" للمزيد انظر المرجع السابق، ص: 48.

(**) البحر الكاريبى Caribbean sea: وهو البحر الذى يضم جزر أمريكا الوســطى، وهو يقع ما بين أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية، وهو يضم عــدداً مــن الــدول اللاتينية مثل "جامايكا"، "هاييتى"، "جزر الدومنيكان".

(2) جون بيليس، عولمة السياسة العالمية ، ص 48 – 49.

بل والأفراد العاديين، على المطالبة بتكرار النموذج نفسه فى مناطق أخرى من العالم، خاصة تلك التى تمتلك مقومات التوحد مثل دول أمريكا الجنوبية – ودول العالم العربى – ودول شرق آسيا.

واليوم أصبحت المواطنة مرتبطة بما هو أوسع مدى من حدود الدولة القطرية ، وبات المفهوم العالمى للمواطنة متماشياً مع ما يحدث على الساحة العالمية من أحداث، " ولم يعد من الممكن التطرق إلى العولمة دون البحث فى آثارها الإجتماعية، وكذلك لا يمكن تناول المواطنة من دون دراسة السياق السياسى العالمى، بعد أن كانت شأناً خاصاً من شؤون الدولة القومية"[1].

غير أنَّ البحث فى مفهوم المواطنة العالمية لا يزال مستمراً، ومن الخطأ أن نصدر حكماً عليه الآن ورغم أن البعض قد رأى أن العصر القادم هو عصر الإتحاد والتكتل والكيانات الكبيرة وبالتالى عصر المواطنة العالمية، إلا أنَّ ما يحدث فى العالم من أحداث متسارعة إنما يُنبئ بأن توقع القادم مسألة محفوفة بالمخاطر؛ فما هو ممكن اليوم قد يصبح مستحيلاً غداً، خاصة وأن معظم بلدان العالم الآن لا تزال تعيش مفهوم الدولة القومية، وترفض بشدة أى إشارة للتحول نحو أى نظام سياسى آخر، وبالتالى فرصة تحول المفهوم الحقوقى للمواطنة المهيمن الآن إلى صورة المواطنة العالمية باتت ضعيفة، على الأقل فى الوقت الحالى. فالربط الحاصل بين انتهاء العمل بمفهوم ونموذج الدولة القومية وضياع الثقافة القومية لا يزال يثير العديد من بلدان العالم، فقبول دول العالم تغيير رؤيتها نحو نظام الحكم أو صورة الدولة، لا يعنى أنها يمكن أن تقبل أن تختفى ثقافتها من الوجود وسط النداءات المناصرة لعولمة

(1) قايد دياب، المواطنة والعولمة، ص: 285.

الأوضاع السياسية. من هنا تصبح مهمة الفكر السياسى المعاصر تقديم رؤية سياسية لمفهوم المواطنة العالمية يستفيد من خلالها الأفراد بمزايا التوسع فى مفهوم المواطنة من دون أن يجور ذلك الوضع الجديد على الهوية الثقافية لهؤلاء الأفراد.

تعقيب:

نحاول فى هذا التعقيب الإجابة بإيجاز عن التساؤل المطروح فى هذا الفصل عن: ماهية المراحل التاريخية التى مر بها مفهوم المواطنة؟ والسمات التى تميزت بها كل مرحلة من تلك المراحل؟ وما الإيجابيات و السلبيات التى ظهرت فى كل واحدة منها؟ يمكننا أن نقول إنّ المواطنة قد مرت بست مراحل تاريخية كونت ستة مفاهيم مختلفة، كما يلى:

- مواطنة دولة المدينة: وهو المفهوم الذى ساد فى الحقبة اليونانية الرومانية، وقد تميز هذا المفهوم بتركيزه على قيم المشاركة السياسية والمساواة بين المواطنين على قاعدة المواطنة، غير أن هذا المفهوم من ناحية أخرى لم يكن يشمل بصفة المواطنة إلا الرجال الأحرار، بينما تم استبعاد العبيد والنساء والأطفال وكذلك الأجانب عن المدينة، مما جعله لا يشمل إلا فئة قليلة ممن يستحقون صفة المواطنة. إلاأن قيم المواطنة عند العديد من الفلاسفة بعد ذلك قد تأثرت بمفهوم المواطنة اليونانى القديم نظراً لتشديده على أفكار المشاركة والمسؤولية على المواطنين، و اهتمامه بالمساهمة فى الحكم بصورة مباشرة عبر مؤسسات تقوم على نشاط المواطنين.
- مواطنة الإيمان: وهو المفهوم الذى ساد فى الحقبة الإسلامية والمسيحية فى أوائل فترة العصور الوسطى، حيث المواطن هو الفرد المنتمى للعقيدة السائدة فى الدولة. وتميز هذا المفهوم بعدم إلتزامه بحدود الدولة وإنما كان ذا صفة عالمية بحيث يشمل كل من ينتمى للعقيدة السائدة فى أى

مكان، وقد أعطى هذا المفهوم فى صورته الإسلامية حقوقا هامة للمرأة، إلا أن التطبيق العملى لتلك الحقوق على الأرض لم يكن بالمستوى نفسه فظلت المرأة فعلياً فى أغلب فترات التاريخ الإسلامى بعيدة عن العملية السياسية. أما صورة المفهوم المسيحى فلم تعطِ المرأة أى حقوق تذكر لا داخل الكنيسة ولا خارجها، واكتفى المفهوم بمنح الدعم المعنوى والروحى للعبيد دون الدعم المادى فبقى العبيد فى أسوأ حال فى تلك الفترة مع ما كان يُطلب منهم من قبول للعبودية بوصفها إرادة إلهية.

- مواطنة المدن المستقلة: وهى التى سادت فى المدن التجارية فى جنوب أوروبا – وتحديداً فى إيطاليا – فى فترة العصور الوسطى، حيث كانت تعنى الحصول على امتيازات مدفوعة الأجر تُمكن التجار من البيع والشراء والزواج والطلاق والسفر وغيرها دون الحصول على إذن أو تصريح من السيد الإقطاعى وفقاً للنظام الذى كان سائداً حينذاك. وقد منح هذا المفهوم سكان تلك المدن نوعاً من الحرية الفكرية والاقتصادية ومكنهم من تقديم رؤى نقدية للنظام الكنسى والإقطاعى، وظهور تيار فكرى يرفض الأفكار الكلية للكنيسة، وينادى بالروح القومية، وقد عبر هذا التيار عن آرائه فى مؤلفات كان لها صدى واسع بعد ذلك فى فترة عصر النهضة.
- المواطنة التعاقدية: وهو المفهوم الذى ساد بدءاً من عصر النهضة، والذى كان يقوم على فكرة العقد الاجتماعى التى كانت رائجة فى ذلك الحين. كما أن هذا المفهوم قد ارتبط بفكرة الدولة القومية، والذى ظل مرتبطاً بها حتى ظهور المفهوم العالمى للمواطنة بعد ذلك بأربعة قرون. وقد تميز هذا المفهوم بدعمه غير المحدود لفكرة المواطن الإيجابى، حيث يتحول المواطن إلى حائز للسيادة وليس خاضعاً لها، ومن ثم يصبح قادراً على عزل الحكام الفاسدين وتعيين غيرهم ومحاسبتهم، وذلك وفقاً لأحكام

العقد الاجتماعى. وقد ناهض هذا المفهوم العبودية ومبرراتها المختلفة، إلا أنه لم يقدم جديداً بالنسبة للمرأة فقد ظلت بعيدة عن حقوق المواطنة.

- مواطنة الحقوق: وهو المفهوم الذى ساد منذ منتصف القرن الثامن عشر وارتبط بفكرة الحقوق التى تطورت من الحقوق الطبيعية إلى حقوق الإنسان ثم إلى حقوق المواطنة وباقى أنواع الحقوق – مثل –حقوق العمال – وحقوق المرأة – وحقوق الطفل ... الخ. وقد تلقى هذا المفهوم دعماً قوياً من الثورة الفرنسية التى تبنت فكرة حقوق المواطنة وأصدرت "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" للتعبير عن الحقوق المدنية والقانونية لكل فرد داخل الجمهورية الفرنسية. وقد تشبثت التيارات النسوية بهذا المفهوم للحصول على حقوقها فكان خير داعم لها، كذلك فقد استغلت الحركات المناهضة للعبودية أو المدافعة عن حقوق العمل هذا المفهوم لتحقيق أهدافها المشروعة. وقد تحول هذا المفهوم إلى فكرة الدعم المادى الذى تقدمه الدولة للمواطن تحت مظلة دولة الرفاهية وذلك منذ منتصف القرن العشرين. غير أن هذا المفهوم قد ارتبط بفكرة الدولة القومية بصورة عجز معها عن حل المشكلات العرقية والثقافية.
- المواطنة العالمية: هو المفهوم الذى يعبر عن صور للمواطنة تتخطى الدولة القومية القطرية إلى حيز أوسع – أو حتى أضيق – وذلك بالانتماء لكيانات جديدة وتفضيلها على الانتماء القومى.

وقد تأثر هذا النموذج العالمى للمواطنة بقوة بفكرة العولمة منذ ظهورها، خاصة وأن الاتحادات والتكتلات العالمية بدأت تزداد بشكل جعل هذا المفهوم حقيقة واقعة مع الدعوة لعالم مفتوح ومترابط إقتصادياً وثقافياً وسياسياً بالإعتماد على التكنولوجيا الحديثة. غير أنَّ هذا المفهوم العالمى لا يزال غير قادرٍ على اكتساب ثقة الغالبية من الناس مع ما يبدو فيه من تهديد للهوية الثقافية ومعارضته لمفهوم الدولة القومية بكل ما

تحمله من تراث غالٍ على العديد من الشعوب ولعل ذلك ما جعله يواجه موجات من الرفض الشديد خوفاً من ضياع الهوية الثقافية، مما يعرقل مسيرة هذا المفهوم، وربما يقضى عليه فى النهاية.

يمكننا مما سبق أن نقول إن مفهوم المواطنة عبر تاريخه قد كشف عن عدد من الحقائق التالية:

- إن مفهوم المواطنة طوال تاريخه الطويل قد ظهر بأكثر من صورة واحدة، وذلك بحسب ما تضمنه من قيم سياسية وأخلاقية فى كل مرحلة من المراحل التى مر بها. فهو يعبر عن المسؤولية أحياناً ويعبر عن الحقوق فى بعض الأحيان، كذلك فقد كان يشير إلى الخضوع للسيادة فى بعض الأوقات، وفى أوقات أخرى كان يعنى حيازة السيادة وممارستها. كما أن حدوده كانت تضيق بمساحة دولة المدينة، أو تتسع لتشمل العالم. وهو ما يدل على مدى التنوع الذى حققه هذا المفهوم طوال تاريخه.
- إن مفهوم المواطنة كان صورةً دائمةً للاستبعاد وعدم المساواة طوال تاريخه، فقد ظل العبيد والنساء – مثلاً – مستبعدين من نيل هذا الحق على الدوام، وحتى حين انتهت العبودية وحصلت النساء على حقوق المواطنة، بقى المفهوم مرتبطاً بصورة الاستبعاد تلك عبر التفرقة بين أبناء الوطن الواحد وباقى سكان الدولة ممن يعدون من الأجانب أو المقيمين فقط، ولا يُستثنى من تلك الصورة إلا المفهوم العالمى للمواطنة فى صيغته الكوكبية والتى تسعى لجعل العالم وطناً واحداً لكل البشر بلا استثناء.
- تعد المشاركة كقيمة سياسية وأخلاقية هى المفهوم المحورى بالنسبة للمواطنة طوال تاريخها فقد كانت لدى اليونان هى جوهر المواطنة، بينما ظلت طوال الفترات التالية (الرومانية – والعصر الوسيط– والعصر الحديث) هى أهم مؤشرات تحقق المواطنة، والإمتياز الأسمى الذى

يحصل عليه كل من يحمل صفة "مواطن" حتى بات الفرق الأساسى بين من يحملون الجنسية وبين المواطنين أو بين الرعايا وبين المواطنين؛ هو المشاركة التى هى من صلاحيات المواطن فقط.

- المواطنة مفهوم محورى فى الفكر السياسى، فهو وفقاً لطبيعته ، يـرتبط بعدد من المفاهيم الهامة فى أى دولة فى العالم، مثل المساواة والمشاركة والحقوق والواجبات والتعددية والديمقراطية والحرية. لهذا تعد دراسـة تاريخ المواطنة، دراسة لمدى تطور واختلاف تلك المفاهيم عبر العصور المختلفة مما يمكن الباحث من فهم واستيعاب الصورة التى تكـون بهـا الفكر السياسى الغربى فى صورته الحالية.

الفصل الثالث

نظرية المواطنة بين الحقوق والالتزامات

تمهيـــــــد.

أولاً – المواطنة والجماعة السياسية.

ثانياً – المواطنة والحقوق.

أ – المواطنة كحقوق فى نظرية توماس مارشال.

ب– نقد نظرية "مارشال".

ثالثاً–المواطنة والالتزامات.

أ– الالتزامات السياسية.

ب– الالتزام السياسى ودور المواطن.

تعقيـــــــب.

نظرية المواطنة بين الحقوق والالتزامات (*)

تمهيـــد:

إن الباحث فى ميدان الفكر السياسى لا يسعه إلا أن يعتــرف بمــدى أهمية مفهوم المواطنة حالياً، حيث بات من العسير على أى باحث أن يتناول أى موضوع سياسى دون أن يتطرق إلى ذكر المواطنة من قريب أو بعيــد، ولعل تلك الأهمية التى حولت هذا المفهوم السياسى من مجرد فكرة أو مبــدأ إلى نظرية متكاملة لنظام حياة الأفراد بعضهم مع بعــض داخــل الجماعــة السياسية، بل وبامتداد الدولة كلها. وهو ما يعنى تكّون علاقة تفاعليــة بــين الأفراد تقوم على مبدأى الحق والالتزام. لهذا سنحاول فى هــذا الفــصل أن نجيب عن التساؤل التالي:ما طبيعة علاقة كل مــن الحقــوق والالتزامــات بمفهوم المواطنة؟ لكن قبل أن نتناول تلك العلاقة سنحاول هنا أن نفهم الكيفية التى ترتبط بها المواطنة بالجماعة السياسية فى الفكر الليبرالى كــى تكتمــل أمامنا الصورة.

أولاً ـ المواطنة والجماعة السياسية:

إن الدور الذى تؤديه المواطنة اليوم فى الفكر والحياة السياسية فى غاية الأهمية، ولعل ذلك ما جعل الحديث عن المواطنة مــن ضــرورات البحث فى المجال السياسي، خاصة وأنّ مفهوم المواطنة قد أصبح له من الوقع المؤثر على أسماع الناس، فكلمة "المواطن" و"المواطنــة" كلمتــان مؤثرتان تتحدثان عن الاحترام والحقوق والكرامة"[1]. فالمواطن اليوم هو

(*) Obligations: سنستخدمها هنا بمعنى الالتزامات كمقابل لمصطلح الحقوق Rights، وقد آثرنا ترجمتها هكذا لنفرقها عن "الواجبات" Duties التى تختلف عنها فى المعنى كما سيأتي.

(1) Fraser, N. & Gordon, L., "Civil Citizenship Against Social Citizenship", In: Steenbergen, B.V., "The Condition of Citizenship", Sage Publication, London, 1994, P: 90.

الفرد الحائز للحقوق والمؤدى للالتزامات، كما أنه يمثل الوحدة الأساسية المكونة للدولة والمعبرة عنها، فالمواطنة هى علامة الفرد المميزة له داخل دولته عمن سواه، والمحددة للشخصية المعبرة عن اللبنة الأولى للبناء السياسى الذى هو "الجماعة السياسية"(*) **Community**. بحيث أصبحت– ولطالما كانت – هى مفتاح الحل لأولئك الذين يريدون أن يصفوا الدولة بأنها جماعة سياسية، أو كانت الحل لمشكلة التنظيم والترابط السياسي... ولعله من الصواب أن نرى المواطنة كمصطلح محورى فى عملية دراسة الدولة"[1].

ولا غرو أن تتحول المواطنة من مجرد مفهوم سياسى إلى نظرية متكاملة فى أيامنا هذه، فكم الموضوعات والمباحث السياسية المرتبطة بموضوع المواطنة أخذ فى النمو تدريجياً بحيث بات الحديث عن المواطنة من التقاليد المتعارف عليها فى الفكر السياسى الغربي. وقد ارتبطت نظرية المواطنة بنظرية الديمقراطية، فكل منهما تكمل الأخرى، "فنظريات الديمقراطية تركز بشكل أساسى على المؤسسات والإجراءات (الأحزاب السياسية – الانتخاب – التشريع – الدستور)، بينما تركز نظريات المواطنة على مواصفات الفرد المواطن"[2].

كذلك فقد ارتبطت المواطنة بفكرة المساواة بين المواطنين، حيث لا فرق بين مواطن وآخر أمام القانون، بغض النظر عن الاختلافات العرقية والجنسية والدينية والاقتصادية، مما يتطلب وجود حالة من التسامح بين المواطنين فيما يخص مسألة الاختلافات، فمن منظور المواطنة يمكن أن

(*) تترجم كلمة Community "بالجماعة السياسية" أو "المجتمع السياسي"، وقد آثرنا استخدام الترجمة الأولى لأنها أكثر دقة.

(1) Pierson, "The Modern State", P: 153.

(2) Routledge Ency. Of Philosophy, art: Citizenship, Vol. 2, P: 362.

تكون حالة عدم المساواة مقبولة، طالما أنها لا تتحول إلى نوع من العبودية أو تعوق تحقق المواطنة المتساوية"[1]. حيث إن المواطن ينظر لباقى المواطنين بوصفهم أكفاء له، يملكون الحقوق نفسها ويؤدون الواجبات نفسها، وهم سواء أمام القانون، وهو ما يعد نوعاً من المساواة السلبية (التى تمنع أى تفرقة بين المواطنين)، أما المساواة الإيجابية من منظور المواطنة فهى ضمان حصول كافة المواطنين على فرص متساوية فى الحياة، مما يمكنهم من الكفاح النزيه للوصول للسعادة، أى أنه لو كانت المساواة السلبية تنشد وضع حد لمخاوف البشر، فإن المساواة الإيجابية تنشد إفساح المجال بلا قيود أمام آمالهم"[2]. وإذا ما حاولنا هنا أن نقدم رؤية تحليلية لمفهوم المواطنة كما وردت عند أنصار التيار الليبرالي، فسنجد أنها ترتكز على بعض الآراء التراثية التى هى من صفات الفكر الليبرالى ويمكننا أن نجملها هنا فى النقاط التالية:

1 – الفردية: فالمواطنة تعبر عن علاقة المواطن "الفرد" بالدولة، وعن حقوقه والتزاماته وهويته وانتمائه، ولا يجوز الحديث عن الشعب أو الأمة أو أى جماعة أخرى للتعبير عن تلك العلاقة.

2 – المساواة: حيث تعبر المواطنة عن المساواة فى الفرص بين كافة المواطنين، لا عن أى نوع آخر من المساواة، لأن البشر بالطبيعة مختلفون، ولا يمكن أن يتساووا بشكل مطلق وإلا أصبح مفهوم القيمة لا معنى له فى ظل التساوى فى كل الأحوال.

3 – الدولة: غير مقبول بالمرة تدخل الدولة فى حياة الأفراد أو صنع

(1) Gunsteren, H.V., "Four Conceptions of citizenship", In: Steenbergen (Bart Van), "The Condition of Citizenship", P: 47.

(2) إدموند كان، الإنسان والديمقراطية، ترجمة: مصطفى حبيب، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، (د.ت)، ص: 156.

اختياراتهم، فالدولة يقتصر دورها على المحافظة على الحقوق، وسيادة القانون، والمساواة فى الفرص. وبوجه عام فالدولة التى تحكم أقل.. تحكم أفضل.

4 - الحرية: حيث إن كل مواطن حُر فى اختيار طريقته فى الحياة، طالما أنه لا يتعدى على حريات الآخرين، وحريته تلك حدودها مع الدولة تتمثل فى "القانون"، ومع سائر الأفراد فى المجتمع فى "حرياتهم الشخصية".

غير أنَّ تلك الرؤية الكلاسيكية للمواطنة الليبرالية قد شهدت تعديلات هامة فى فترات مختلفة تاريخياً، فمسألة عدم تدخل الدولة لم تتحقق طوال الوقت، كما أنّ النظر للمواطنة من زاوية الحقوق فقط يجعل منها مفهوماً سلبياً، وهو ما أدركه التيار الداعى لتصحيح مسار الليبرالية الذى بدأ ينظر للمواطنة كمنظومة من الحقوق والالتزامات أيضاً حيث أصبحت النظرة للمواطنة تختلف عن تلك التى كانت موجودة فى زمن الثورة الفرنسية، فالمواطن اليوم مسؤول أمام نفسه عن الدور الذى يقوم به داخل مجتمعه، ذلك أنَ المواطنة ليست مجرد صفة بل هى وظيفة أيضاً تحتاج للقيام بها إلى تدريب وتمرس، "فالمواطنة تُكتسب وتتعزز بالممارسة"[1].

ومن المعروف أن الدولة الديمقراطية هى التى تهيئ لمواطنيها المؤسسات **Institutions** التى يمكن لهم من خلالها أن يمارسوا دورهم كمواطنين، لذا فقد اكتسبت تلك المؤسسات بمرور الوقت أهمية عظمى فى الحياة السياسية فى الغرب، حيث إن الأشخاص يتغيرون أما المؤسسات المعبرة عن الدولة فباقية، لذا "فالولاء للمؤسسات الديمقراطية فى المجتمعات الديمقراطية هو أحد مهام الاندماج مع الممارسات والالتزامات بقواعد العملية

(1) Gunsteren, H.V., "Four Conceptions of Citizenship", P: 47.

السياسية وبالمؤسسات التى تكون نمط حياتنا"[1]. حيث يمـــارس المـــواطن حقوقه ويؤدى التزامه عبر تلك المؤسسات، كما أنَّ الدولة تمـــارس مهامهـــا نحو مواطنيها عبر تلك المؤسسات والتـــى تمثـــل آليـــة حقيقيـــة لتطبيـــق الديمقراطية فى الدولة.

وبالإضافة إلى تلك المؤسسات يحتاج المواطن إلى ثلاث صفات هامة حتى يمكنه أن يمارس مواطنته بفاعلية وكفاءة:

1 – الإلمام **Intelligibility**: ويعنى أن يكون المواطن مـــزوداً بخلفيـــة معرفية عن منظومة العمل دخل الدولة التى تجعل من المواطن حاكماً ذا سيادة، وفى الوقت نفسه محكوماً يذعن ويطيع.

2 – التفهم **Empathy**: ويعنى أن يكون لدى المواطن القـــدرة علـــى أن يضع نفسه فى مكان مواطنيه ليس لكى يفهم مـــا يخططـــون لـــه أو يفضلونه، وإنما ليفهم مصالحهم وتبريراتهم"[2]، وبالتالى يصبح قـــادراً على رؤية الأمور من زاوية جديدة غير تلك التى تعبر عن مـــصلحته هو، مما يساعده على التعايش مع سائر المواطنين.

3 – التمدن **Civility**: وتعنى القدرة على التعايش وسط الاختلافات الثقافية أو الدينية والعرقية، الأمر الذى يتطلب قدراً وافراً من التسامح وقبول الآخر، حيث يدرك المواطن أنه عليه أن ينظر لـــسائر المـــواطنين – ويعاملهم – على قدم المساواة مع بعضهم البعض بغض النظر عن أى اختلافات دينية أو عرقية أو ثقافية.

وإذا ما تحلى المواطن بتلك الصفات، تصبح مواطنته أكثر من مجـــرد قوانين وتشريعات تنفذ، أو حقوق تُحرز والتزامات تؤدي، وإنما تتخطى هذا

---

(1) Mouffe (Chantal), "Politics, Democratic Action, and solidarity",In:
على خليفة الكواري، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص: 67.

(2) Turner, B.S. & Hamilton, P. (ed), "Citizenship: Critical concepts", Vol. 1, P: 156.

لتصبح قيمة اجتماعية وأخلاقية، وممارسة سلوكية يُعبر أداؤها من جانب المواطنين عن نضج ثقافي، ورقى حضارى وإدراك سياسى حقيقى لفضيلة معاملة جميع المواطنين على قدم المساواة دون تمييز بينهم بسبب الدين، والمذهب، والعرق، والجنس"[1].

غير أن الشرط الضرورى لنمو الفكر المناصر لقيمة المواطنة هو زوال وجود مظاهر حكم الفرد أو القلة من الناس"[2] ونشر الفكر الديمقراطي الذى من خلاله يمكن للمواطن أن يمارس مواطنته الفاعلة وفقاً لأحكام الدستور والقانون، ومن خلال المؤسسات الشرعية. فالمشاركة السياسية هى الدليل الفعلى على تحقق المواطنة، ومتى مُنع المواطنون من تلك المشاركة، انهارت فكرة الديمقراطية، وتحول الحكم إلى الصيغة الديكتاتورية[*]، فالمواطنة لا تنمو إلا فى ظل نظام ديمقراطي، والديمقراطية لا تقوم إلا على مفهوم المواطنة.

أما الحيز الذى يمارس فيه المواطنون مواطنتهم فهو الجماعة السياسية **Community** والتى تختلف عن المجتمع أو الدولة، حيث يكون الرابط بين المواطنين داخل الجماعة هو نوع من الولاء والزمالة القائمة على التساوى بين جميع العناصر المكونة للجماعة. ونظراً للأهمية التى أولاها الفكر السياسى لمفهوم الجماعة السياسية و علاقتها

---

(1) على خليفة الكواري، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص: 40.

(2) المرجع السابق، ص 38.

(*) ديكتاتورية Dictatorship: من الفعل Dictate بمعنى يُملي، وهو شكل من أشكال الحكم تكون فيه السلطة مطلقة فى يد فرد واحد بحيث لا يتقيد فى حكمه بالدستور أو القانون. وللكلمة أصل تاريخى يرجع لزمن الجمهورية الرومانية، حيث تكون للديكتاتور الرومانى سلطة مطلقة فى وقت الطوارئ وذلك بتفويض من قبل مجلس الشيوخ.

بمفهوم المواطنة فسنحاول فى هذا الفصل أن نتناول ذلك المفهوم، والذى سينقلنا بدوره إلى الموضوع الأهم فى هذا الفصل وهو علاقة فكرتى الحقوق و الالتزامات بمفهوم المواطنة.

يميل مفهوم المواطنة السائد فى الفكر الغربى إلى وصف المواطنة بأنها "عضوية" **membership** فى الجماعة السياسية، حيث يمارس المواطن عضويته تلك عن طريق نيل حقوقه وأداء التزاماته وفقاً للقوانين والتشريعات السارية. وسواء كان التعريف بسيطاً أو معقداً، إلا أنه فى كلا الحالتين لا يخرج عن هذا المعنى السابق، فعند تعريف المواطن – على سبيل المثال – يشار إليه على "أنه – فى أبسط معانيه – هو عضو فى الجماعة السياسية ينال مجموعة من الحقوق، ويؤدى مجموعة من الالتزامات"[1].

ويشير هذا التعريف إلى أبسط ما فى المواطنة من معانٍ، وهى العلاقة القانونية بين المواطن و الدولة التى تتلخص عادة فى صورة حقوق والتزامات، لهذا يرى أحد الباحثين "أن العضوية فى الجماعة السياسية ربما تكون هى السمة الأكثر تعبيراً عن المواطنة. فأن تكون مواطناً هو أن تكون عضواً فى الجماعة السياسية"[2].

هذا فى سياق البحث عن تعريف "للمواطن" أو "العضوية"، أما إذا حاولنا أن ننظر فى تعريفات المواطنة نفسها فسنجد أن كثيراً منها يؤكد على نفس المعنى، من حيث وصف المواطنة بالعضوية. "فالمواطنة يمكن أن نعرّفها كمجموعة من الأفعال التى تجعل من الأفراد أعضاء أكفاء فى الجماعة السياسية"[3].

---

(1) Heywood (Andrew), "Political Ideas and Concepts: An Introduction", Macmillan, London, 1994, P: 155.

(2) Pierson, C., "The Modern State", P: 128.

(3) Turner (Bryan. S), "Postmodern Culture – Modern Citizen", In: Steenbergen, B.V., "The Condition of Citizenship", P: 159.

أى أنَ ما يؤكده لنا ذلك التعريف هو أن المواطن عضو فى جماعـــة، والمواطنة هى عضوية الجماعة، ولعل تكـــرار كلمـــة الجماعـــة الـــسياسية بوصفها الحيز الذى يكون فيه الفرد مواطناً يجعلنا فى حاجة لأن نعرف مـــا معنى الجماعة السياسية، وكيف يكون الفرد مواطناً أى عضواً فيها؟ وهـــل الجماعة السياسية تلك تختلف عن المجتمع الذى نعرفه أو تختلف عن الدولة؟ وسنبدأ أولاً بتعريف الجماعة السياسية.

عند الكلام عن معنى "الجماعـــة" **Community**(*) ينبغـــى أولاً أن نفرق بين المعنى المتداول للكلمة وبين المعنى المعبر عن المبدأ السياسى أو الاجتماعى للكلمة، "فالجماعة فى الكلام المتداول إنما تعنى مجموعـــة مـــن الناس فى مكان ما، مثل قرية أو مدينة أو بلدة أو حتى دولة. أمـــا الجماعـــة بالمعنى السياسى أو الاجتماعي. إنما تشير إلى جماعة اجتماعية لديها هويـــة ترابطية ترتكز على رباط من الزمالة أو الرفقة والولاء والواجب"[1].

أى أنَّ الشرط الضرورى لوصف مجموعة من الناس بأنهم "جماعـــة" أن يكون هناك روابط قوية تربطهم ببعضهم البعض على أساس من الـــولاء والشعور بالمسئولية. من هنا لا يمكننا أن نصف مجموعة مـــن الأشـــخاص يقفون فى انتظار القطار مثلاً بأنهم جماعة مهما بلغ عددهم، حيث لا ربـــاط من الولاء والزمالة والشعور بالواجب بينهم.

(*) الجماعة community: هى جماعة من الناس تتفاعل مع بعضها البعض داخـــل حيـــز مشترك، والكلمة عادة تشير إلى الجماعة القائمة على قيم مشتركة وتتسم بتناغم وانـــسجام اجتماعى داخل إطار جغرافى مشترك، وبوجه عام فى وحدة اجتماعية أوسع من الحيـــز المنزلي. ويعد تعريف الجماعة أمراً محيراً وجدلياً فحتى عام (1950م) كـــان هنـــاك 94 تعريفاً للمفهوم. للمزيد عن تعريف الجماعة انظر:

Hillery (George A.), "Definitions of Community", In: "Developing and Testing a Community Theory: A Research Odyssey", Transaction Inc., New Jersey, 1982, PP: 15-26.

(1) Heywood, A., "Key concepts in Politics", P: 122.

لذلك فالجماعة السياسية ينبغى أن يكون هناك رابط بين أعضائها، وأن يكون هذا الرابط من القوة بحيث يستطيع أن يلم شمل الأفراد داخل الجماعة مهما اختلفوا فيما بينهم، كما أن الشعور بالرفقة والزمالة لن يتم بشكل صحيح ما لم يشعر كل منهم بأنه مساوٍ لسائر أفراد الجماعة، له ما لهم وعليه ما عليهم، وبذلك يكون كل فرد منتمٍ للجماعة عضواً فيها.. والسؤال الآن: كيف يصبح الفرد عضواً فى الجماعة؟

الواقع أن الإجابة عن هذا السؤال تحتاج إلى أن نؤكد على أمر هام، ألا وهو أنَّ المواطنة أو العضوية فى الجماعة السياسية تختلف عن كون المرء فرداً فى المجتمع، ذلك أنَّ "المواطنة وظيفة فى الجماعة، مما يعنى أن "المواطن" ليس مطابقاً فى معناه "للشخص"(*)، كما يعنى أن هناك مؤهلات مطلوبة كى يمارس الشخص المواطنة"[1]، حيث ينبغى للشخص أن يتعلم ويعرف كيف يكون مواطناً أو عضواً فى الجماعة السياسية، أو بعبارة أخرى أن يتعلم ويعرف كيف "أن المواطن هو حاكم ومحكوم فى الوقت نفسه"[2].

والمواطن يمارس عضويته فى الجماعة السياسية عن طريق تمتعه بحقوقه وأدائه لالتزاماته وفقاً للدستور والقانون اللذين ينظمان سلوك الأفراد داخل الجماعة، حيث إن الالتزام من جانب الأفراد بما ينبغى عليهم فعله (دورهم كأعضاء للجماعة) "هو ما يضمن استمرار وجود الجماعة ووجودهم،... وأى

(*) الشخص Person: يطلق هذا الوصف فى الفلسفة على الفرد الذى يمتلك وعياً ذاتياً Self-Consciousness، والذى يكون قادراً على التفكير بشكل راقٍ بحيث يمتلك القدرة على اختيار أفعاله وإدراك مغبتها، وهو ما يميزه عن باقى الكائنات، لذلك يعتبر اتباع مذهب الشخصانية Personalism أن تفرد الإنسان Uniqueness يكمن فى قدرته على تقييم أفعاله ونفسه.

(1) Gunstern, H. V., "Four Conceptions of Citizenship", P: 46.
(2) Ibid., P: 36.

انحراف عن القانون يعد حينئذ نوعاً من الفساد ينبغى محاربته"[1].

يبقى هنا أن نبين الفرق بين الدولة والمجتمع من ناحية وبين الجماعة السياسية من ناحية أخرى، ولعل الفرق يتضح لو أننا أدركنا أن فكرة الجماعة السياسية أو الاجتماعية أو غيرها من الجماعات إنما هى محاولة لصنع روابط اجتماعية داخل المجتمع الليبرالى الذى يؤمن بالفردية **Individualism** كمنظومة للدفاع عن الحريات والحقوق فى مواجهة الدولة. حيث إنَّ النظر للمواطنة من الناحية الفردية فقط يجعل من الدولة مجموعة من الأفراد يعيشون فى مكان واحد دونما رابط بينهم، مما يولد مشكلة ظهور الأنانية التى أشار إليها "توكفيل" فى مؤلفه الشهير "الديمقراطية فى أمريكا"[*] بحيث ينغلق كل فرد على نفسه طالما أنه لا يوجد لديه ما يربطه بمن حوله من أفراد. من هنا تصبح فكرة الجماعة داخل الدولة محاولة لربط الأفراد بعضهم ببعض، وبالتالى جعل المجتمع ككل واحد يتكون من جماعات مترابطة تشتمل على أفراد المجتمع جميعاً، أما الدولة فتبقى لها وظيفة إدارة تلك الجماعات عن طريق سن القوانين التى تنظم عملها بحيث "يُعامل كل الذين يعتبرون بحكم الواقع أعضاء فى المجتمع على قدم المساواة بصرف النظر عن انتمائهم القومى أو طبقاتهم أو جنسيتهم أو عرقهم أو ثقافتهم أو أى وجه آخر من أوجه التنوع بين الأفراد والجماعات. وعلى القانون أن يحمى وأن يعزز كرامة الأفراد واحترامهم واستقلالهم، وأن يقدم الضمانات القانونية لمنع أى تعديات على الحقوق المدنية والسياسية، كما أن على القانون أن يمكن الأفراد من أن يشاركوا بفاعلية فى

(1) Gunstern, H. V., "Four Conceptions of Citizenship", P. 41.

(*) حذّر "اليكسى دو توكفيل" من مسألة تفشى الروح الفردية فى المجتمع الأمريكى مما يهدد وحدة وكيان الدولة حين يشعر كل فرد بعدم حاجته لسائر الأفراد، مما يحول فرديته تلك إلى نوع من الأنانية المدمرة. (انظر مبحث الفردية فى الفصل الأول من البحث).

اتخاذ القرارات التى تؤثر فى حياتهم"[1]. وبذلك تقوم الدولة بعملية ضبط أداء "الجماعة"، والمساعدة على ازدهارها، "ولذلك لا يمكن تعريف الدولة بالجماعات التى تقوم بإدارتها، فالدولة تفسح المجال لتكوّن الجماعات ووجودها، كما تضبط أداءها"[2]. فالدولة أكبر من الجماعة، كما أن مجتمع الدولة يحوى العديد من الجماعات، لعل من أهمها الجماعة السياسية، حيث يكون الرابط فيها هو ممارسة الحكم عن طريق سن القوانين، والعمل بالوظائف العامة، والذهاب لصناديق الانتخاب، وصنع الديمقراطية بكافة معانيها.

غير أنَّ ذلك التعدد فى وجود الجماعات بين جدران الدولة الواحدة يعد أمراً خطيراً، حيث يعطى انطباعاً بأن الحديث عن شئ مشترك بين الأفراد جميعاً مسألة مستحيلة، لذلك فإن نظام الجماعات داخل الدولة يعد سلاحاً ذا حدين "فالجماعة مسألة لا غنى عنها، ومسألة خطرة فى الوقت نفسه"[3].

فكما أنَّ الرابط بين أعضاء الجماعة ضرورة من ضرورات وجودها، كذلك فإن الرابط بين مختلف الجماعات داخل الدولة هو ضرورة لبقاء الدولة نفسها، غير أنَّ ما يصعب مسألة تفتت الدولة بسبب تعدد صور الجماعات داخلها هو أن المواطنين لا يتوزعون على الجماعات المختلفة داخل الدولة بشكل منفصل بحيث يمكن تحديد هوية كل مواطن بحسب انتمائه للجماعة، وإنما الواقع أن كل مواطن عضو فى أكثر من جماعة، ويشعر بشئ من الانتماء لكل منها، ولعل ما يسهل المسألة على المواطن أنه يعرف أن كل تلك الجماعات تنتمى لمجتمع الدولة وتكونه، فهو فى النهاية مواطن الدولة عن طريق عضويته فى الجماعة، فالجماعة لا تشكل للمواطن أكثر من رابط يربطه بسائر المواطنين، ووسيلة عن طريقها يمارس دوره كمواطن فى الدولة.

---

(1) على خليفة الكواري، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص: 31.
(2) Gunstern, H. V., Op. Cit, P: 42.
(3) Gunstern, H. V., "Four Conceptions of Citizenship", P: 42.

ومن المعروف ضمناً أن العضوية هى علاقة تتبنى على حقوق والتزامات، وكذلك المواطنة فهى تعبر عن مجموعة من حقوق المواطنة و التزاماتها، بحيث ينفرد بها المواطن عن باقى المقيمين بالدولة من الأجانب أو حتى الحاصلين على صيغ قانونية للإقامة، أو اللاجئين ...إلخ. ومن هذا المنطلق أصبحت فكرة الحقوق أولاً – ثم الالتزامات بعد ذلك – من الموضوعات الهامة فى الفكر السياسى بصفة عامة، وفى نظرية المواطنة بصفة خاصة...

وقد اهتم للفكر الليبرالى تحديداً فى بدايته بمسألة الحقوق، وربطها بالمواطنة بحثاً عن مكاسب للطبقة البرجوازية التى حملت على كاهلها مهمة نشر الفكر الليبرالى مُركِّزة على مسألة حماية الحقوق والحريات، غير أنَّ تلك المبادئ المدافعة عن الحقوق قد تطورت لتشمل كافة المواطنين وليس طبقة بعينها، وباتت مسألة الحصول على حقوق المواطنة من المسائل الجوهرية فى الديمقراطيات الغربية، "ففى الدولة الديمقراطية يتمتع كل من يحمل جنسية الدولة من البالغين الراشدين بحقوق المواطنة فيها، وهذا الوضع ليس نفسه فى الدولة غير الديمقراطية حيث تكون الجنسية مجرد "تابعية" لا تتوفر لمن يحملها بالضرورة حقوق المواطنة السياسية، هذا إن توفرت هذه الحقوق أصلاً لأحد غير الحكام، وربما للحاكم الفرد المطلق وحده"[1].

من هنا يظهر لنا أن فكرة المواطنة فى المنظور الليبرالى وكيفية عملها داخل الجماعة السياسية تتمحور فى مبدأى الحقوق والالتزامات، حيث المواطن يمارس علاقته بالدولة أو حتى بسائر المواطنين وفقاً لما يمتلكه من حقوق وما يؤديه من التزامات، وعلى هذا الأساس يتم تقييم مدى فاعلية عضوية الفرد داخل الجماعة بناء على مدى نشاطه فى ممارسة حقوقه وأداء

(1) على خليفة الكواري، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص: 31.

التزاماته، الأمر الذى يجعل فى النهاية مبدأى الحقوق والالتزامات هما محور نظرية المواطنة الليبرالية، لذا سنحاول فى الصفحات التالية أن نحلل علاقة المواطنة بكل من فكرتى الحقوق والالتزامات، وكيف أن تلك العلاقة هى المعبرة بجلاء عن المضمون الحقيقى لمفهوم المواطنة فى الأيديولوجيا الليبرالية، على أن نبدأ بتناول فكرة الحقوق أولاً لما لها من أهمية فى الفكر السياسى الغربى عموماً، ثم نتناول بعد ذلك فكرة الالتزامات وعلاقتها بفكرة الحقوق السابقة، وعلاقة كل منهما بمفهوم المواطنة الليبرالي.

ثانياً - المواطنة والحقوق:

تحتل قضية الحقوق المكانة الأبرز فى نظرية المواطنة، حيث كانت النظرة السياسية للمواطنة منذ زمن تنحصر فى كونها وضعية قانونية تسمح بالحصول على مجموعة من الحقوق. ولعل تلك النظرة ترجع فى أصولها إلى ما قبل الثورة الفرنسية، إلا أنَّ ما رسخها هو تبنى الثورة الفرنسية لها وترويجها لفكرة مواطنة الحقوق.

ولأن المواطنة يُنظر لها بالأساس بوصفها علاقة المواطن بالدولة، فإن التراث الليبرالى قد اعتبر مسألة الحقوق أمراً يخضع لتلك العلاقة، فنظريات الحقوق الطبيعية(*) التى انتشرت خلال الحقبة الحديثة إنما ظهرت بشكل أساسى تعبيراً عن الرغبة فى تأسيس قواعد لكيفية معاملة الأفراد من قبل الآخرين، خاصة أولئك الذين يمتلكون السلطة السياسية"[1]. بحيث تصبح الحقوق الطبيعية

(*) الحقوق الطبيعية Natural Rights: هى تلك الحقوق التى يكتسبها الشخص منذ ميلاده، وهى لا تُمنح من جانب الدولة أو بواسطة أى قانون وضعي، ولا يجوز حرمان الإنسان منها لأنها متعلقة بطبيعته، أو كما وصفها إعلان الاستقلال الأمريكى بأنها ثابتة أو غير قابلة للتحويل Unalienable وهى تقابل فى معناها الحقوق القانونية Legal Rights والتى تكون ناتجة عن قوانين وضعية.

(1) Heywood, A., "Political Ideas And Concepts", P: 141.

للأفراد هى خطوط حمراء يجب على الدولة ألا تتخطاها.

ولعل الشئ الذى كان يميز هذا النوع من الحقوق هو أنها لا تطلب من الدولة ما تفعله، وإنما تطلب منها ما ينبغى ألا تفعله، لذلك تسمى تلك الحقوق "بالحقوق السلبية"، "فحق الحياة، أو الحرية، أو الملكية، أو حق التعبير، وحرية الحركة، أو حق الحصول عل محاكمة علنية نزيهة، كل ذلك لا يتطلب من الدولة إلا القليل من الأفعال الإيجابية، ذلك أنَّ السلطة السياسية لا تصنع الحقوق وإنما ينتهى دورها عند تنفيذ تلك الحقوق الموجودة بالفعل"[1].

تلك الرؤية السابقة عن الحقوق السلبية التى لا تصنعها الدولة هى نفسها التى قدمها "جون لوك"، والتى انتقلت بعد ذلك إلى صناع الثورة الفرنسية. فالناظر إلى إعلان حقوق الإنسان والمواطن يجد النسبة الأكبر من بنوده إنما تنحصر فى الكلام عن تلك النوعية من الحقوق السلبية[*]، بحيث تظهر المواطنة وكأنها امتياز للحصول على الحقوق، ويبدو إعلان الثورة وكأنه عملية توعية للمواطنين بحقوقهم المهضومة، بحيث بات فى هذا التراث الثوري.. أن تكون مواطناً، معناه أن تكون حاصلاً على مجموعة من الحقوق الأساسية"[2].

وقد ظل الفكر الغربى ملتزماً مع المواطنة بالحقوق السلبية، حتى بدأت تظهر مستجدات سياسية ساعدت على بدء المطالبة بالحقوق الإيجابية، أى تلك الحقوق التى تمثل التزامات على الدولة تجاه مواطنيها، والتى تضم المشاركة السياسية بتولى المناصب العامة فى الدولة، كما تضم الخدمات المختلفة التى تقدمها الدولة للمواطنين كالرعاية الصحية والتعليم ومساعدة

(1) Barry (Norman. P.), "An Introduction to Modern Political Theory", 3rd (edit), Macmillan Press Ltd., London, 1995, P: 245.

(*) للمزيد حول فحوى إعلان حقوق الإنسان والمواطن والتعليق عليه، انظر:
Paine (Thomas), Rights of Man, PP: 67-70.

(2) Pierson, C., "The Modern State", P: 134.

كبار السن والمرضى... إلخ.

ولعل الحدث الأكبر عالمياً الذى غيَّر مفهوم الحقوق نحو الشكل الإيجابى لها، هو انهيار الأسواق الرأسمالية فى النصف الأول من القرن العشرين، ومرور العالم بحربين عالميتين مما ساعد على تردى الأوضاع المعيشية لكثير من شعوب العالم، وهو ما شجع المتضررين فى تلك الدول على المطالبة بتخطى الدولة للتقاليد الليبرالية والتدخل لمساعدة الطبقات الأكثر فقراً، وتقديم الخدمات فى صورة حقوق اجتماعية مرتبطة بفكرة المواطنة. ومن ثم بدأ مفهوم حقوق المواطنة يتغير من صيغة الحقوق السلبية وما ينبغى للدولة ألا تفعله إلى صياغة الحقوق الإيجابية وما ينبغى عليها أن تفعله، "فالحقوق الآن ليست مجرد دفاع شديد ضد تحركات الدولة، وإنما مطالب شرعية بأن توفى الحكومة بالاحتياجات البشرية"[1].

وقد لاقت تلك الفكرة عن الحقوق الإيجابية للمواطنين دعماً من التيار الليبرالى المعتدل أو ما يسمى باليسار **The Left**، بينما ظل تيار اليمين[*] متمسكاً بالتراث الليبرالى المناصر لفكرة عدم تدخل الدولة حتى لو كان ذلك التدخل للمساعدة والدعم، فاليمين السياسى يميل نحو قبول رؤية ضيقة للمواطنة تركز فقط على الحقوق المدنية والسياسية للمشاركة، بينما اليسار السياسي، على النقيض، يميل إلى عرض فكرة الحقوق الاجتماعية، حيث المواطنين يحصلون على الحد الأدنى الاجتماعى فى صورة حقوق دولة

(1) Barry, N. P., "An Introduction to Modern Political Theory", P:238.

(*) اليمين The Right: يشير المصطلح إلى التيار الداعم للمحافظة على القيم الاجتماعية والسياسية التقليدية والمناهض لدعوات التغيير الجذرية. وقد جاء مصطلحا "اليمين" و"اليسار" من ترتيب أماكن جلوس نواب البرلمان الفرنسى بعد الثورة، حيث كان يجلس على اليمين التيار المناصر للملكية والأرستقراطية، بينما يجلس على اليسار التيار المطالب بالتغيير والمؤيد للجمهورية.

الرفاهية"[1].

ولعل سبب الاختلاف هنا داخل الفكر الليبرالى أنَّ التيار المعتدل إنمـا يبنى أفكاره بناء على ما لوحظ من نتائج مدمرة لتطبيق الفكـر الكيلاسـيكى لليبرالية، بحيث أصبح تدخل الدولة المحدود أمراً مطلوباً لضبط إيقاع العمل داخل الدولة، بينما يؤكد التيار المحافظ[*] على أن السماح للدولة بالتدخل فى شؤون المواطنين إنما يعد تخلياً عن الفكرة الرئيسية فى النظريـة الليبراليـة وهى تحجيم الدولة بحدود الحماية والرقابة للحفاظ علـى حقـوق الأفـراد وحرياتهم.

ولأن فكرة الحقوق تحتل الجانب الأكبر من المنظور الليبرالى للمواطنة منذ عصر الثورة الفرنسية، فقد اجتهدت الكتابات الليبرالية فى توضيح ماهية فكرة الحقوق ومضمونها وأنواعها وأصولها الفلسفية فى محاولة للدفاع عـن الرؤية الليبرالية تلك أمام من انتقدوها، خاصة من أتبـاع الفكـر الجمـاعى [الماركسيون – الاشتراكيون] حيث لم تكن مسألة الحقوق فى نظرهم أكثـر من محاولة لتكرس مزيد من الهيمنة والسيادة للطبقة السائدة، خاصـة فيهـا يتعلق باهتمامها بمسألة حقوق الملكية الفردية. وقـد كـان التـصنيف الأول للحقوق يضعها فى قسمين: الحقوق التى يكفلها القانون، ومن ثم تنفـذ عـن طريق المحاكم"[2]، وهى التى يندرج تحتها معظم الحقـوق المعروفـة فـى

---

(1) Heywood, A., "Key Concepts In Politics", P: 119.

(*) المحـافظون Conservatives: هـم أنـصار الفكـر أو المـذهب المحـافظ Conservatism وهم الذين يفضلون اتباع التقاليد و ينفرون مـن التغييـر الـسريع لأوضاع المجتمع بشتى جوانبها. ويرجع أصل المذهب إلى أفكار الفيلسوف "إدمونـد بيرك" Edmund Burke، وقد نشأت تلك الأفكار كرد فعل على أفكار عصر التنوير وفكر الثورة فى القرن الثامن عشر. من أشهر الأحزاب السياسية المحافظة: حـزب المحافظين البريطانى – الحزب الجمهورى الأمريكي.

(2) Heywood, A., "Political Ideas and Concepts", P: 139.

الأوساط الفكرية فى الغرب، أما الحقوق الأخلاقية فهى حقوق غير مكتوبة، ولا يمكن المطالبة بها أمام المحاكم وإنما هى بالأحرى "تعكس وتعبر عما ينبغى أن يناله الفرد من منظور نظام دينى أو أخلاقى بعينه"[1]. فهى صورة مثالية للحقوق القانونية غير أنها طبعاً غير مكتوبة، وتأتى أهميتها من كونها قد تتحول إلى حقوق قانونية فى أى وقت متى تم إدراجها ضمن القوانين السائدة، كما أن كثيراً من "مجتمعات تعتمد نظاماً للحقوق الأخلاقية غير المكتوبة وتسير عليه جنباً إلى جنب مع النظام القانونى المعتاد. وعلى الرغم من رفض البعض – مثل جيرمى بنتام[*] – لفكرة وجود حقوق أخلاقية حيث اعتبر بنتام الحقوق الأخلاقية مجرد طريقة خاطئة لوصف الحقوق القانونية التى ينبغى أن تكون موجودة"[2]. إلا أنَّ ذلك لا يقلل من قيمة تلك الفكرة وأهميتها، فالواقع الذى نعيشه يبين أن الرأى الأكثر شيوعاً ينزع نحو الاعتراف بتلك النوعية من الحقوق، بل إن الوثائق والقوانين الدولية تركز كثيراً على الاعتراف بتلك الحقوق الأخلاقية مثل وثيقة الحقوق الأمريكية، أو الإعلان العالمى لحقوق الإنسان[**]. وغيرهما. كما أنَّ النسبة الأكبر من

---

(1) Ibid, P: 141.

(*) جيرمى بنتام J. Bentham (1748 – 1832م):ت فيلسوف ورجل دولة بريطانى وأحد أعلام مذهب المنفعة الأخلاقي، له العديد من الآراء السباقة فى مسألة الحقوق خاصة حقوق الحيوان، له العديد من التلاميذ الذى تأثروا بأفكاره فى مذهب المنفعة مثل "جيمس ميل" وجون ستيورات ميل وقد قاموا بالمذهب من بعده. كذلك يعد "بنتام" الأب الروحى لجامعة لندن والتى كانت أول جامعة تعلم النساء على قدم المساواة مع الرجال.

(2) Heywood, A., "Political Ideas and Concepts", P: 141

(**) وثيقة الحقوق الأمريكية Bill of Rights (1791م): هى البنود العشرة التى تم وضعها كتعديلات على دستور الولايات المتحدة وهى تسعى لضمان الحريات المدنية، فالبند الأول منها يقول: يُحظر وضع قانون لفرض دين بعينه على الأفراد أو منع=

حقوق الإنسان اليوم تعبر عن تلك النوعية من الحقوق الأخلاقية غير المكتوبة ذلك أنَّ الحقوق المكفولة بالقانون لا تحتاج إلى كثير من الدعم أو المطالبة، وإنما هى الحقوق الأخلاقية التى تحتاج إلى دعم ومطالبة كى تصبح سارية المفعول ومقبولة من مختلف الحكومات.

وبالإضافة للتصنيف السابق للحقوق بين قانونى وأخلاقي، يوجد العديد من التصنيفات الأخرى، إلا أن التصنيف الأشهر هو ذلك الذى قدمه "ويسلى هوهفيلد"(*) **حيث قسم الحقوق من الناحية القانونية إلى أربعة أصناف:**

1- حقوق الحريات: تلك التى تعبر عن امتيازات من منطق أنَّ الإنسان مسموح له أن يفعل كذا، بمعنى أنه ليس عليه التزام بألا يفعل، مثل استخدام المرافق العامة.

2-حقوق المطالبة: تلك التى تعطى الإنسان حقاً مبنياً على التزام من جانب شخص آخر تجاهه، مثل حق الإنسان فى ألا يهينه أحد.

3-حقوق الحصانة: تلك التى تعبر عن استثناء قانونى للإنسان من الوقوع

=دين بعينه أو وضع قانون لمنع حرية الكلام، أو النشر أو إقامة تجمعات سلمية أو إرسال عرائض إلى الحكومة تطالبها برفع الظلم.

الإعلان العالمى لحقوق الإنسان Universal Declaration of Human Rights (1948م): وثيقة حقوق دولية وضعتها الجمعية العامة للأمم المتحدة للحفاظ على حقوق الإنسان، وهو يتألف من 30 مادة، ويعد من أهم وثائق القانون الدولي، وقد أخذ قوة القانون عام (1976م) بعد تصديق عدد كبير من دول العالم عليه.

(*) ويسلى هوهفيلد Wesley Hohfeld (1879-1918م): فقيه قانونى أمريكى وأستاذ القانون بجامعة "يال" Yale، وصاحب أشهر الملفات التى تتناول مسألة الحقوق والحريات فى بدايات القرن العشرين، حيث صدر له (بعد وفاته) مؤلفه الشهير "مبادئ قانونية أساسية" Fundemental Legal Coceptions (1919م) وقد أطلقت جامعة "يال" اسمه على كرسى القانون بعد وفاته تقديراً لإسهاماته العلمية.

تحت سلطة أحد، مثل حق الحصانة الدبلوماسية، أو حقوق كبار السن فى عدم دخول الجيش.

4- حقوق القوة: تلك التى تخول الإنسان أن يتصرف وتمنحه الحق فى التحرك الإيجابي، مثل الزواج أو التصويت فى الانتخابات... إلخ، ولعل هذا النوع الأخير من تلك الحقوق هو أهمها، حيث يمنح الأفراد السلطة فى صنع اختياراتهم بشكل إيجابي(*).

وقد لاقت رؤية "هوهفيلد" شهرة واسعة مما جعلها عرضة لكثير من النقد، لعل من أهم أوجه النقد وأشهرها لتلك الرؤية هى اعتماد "هوهفيلد" على فكرة الحق الذى يقابله واجب على شخص آخر، وهو ما لا يصدق فى كثير من الحالات فقد يكون هناك حق لفرد أو أكثر فى الجماعة دون أن يكون هناك ما يقابله من واجبات على أحد. مثل حالة حق الإنسان فى استكشاف الكرة الأرضية من أجل الوصول للمنابع الطبيعية المفيدة "فكل شخص لديه (حقوق الحرية) فى أن يفعل ذلك، ولا أحد عليه التزام تجاه الآخر فى أن يمتنع عن فعل ذلك"(1). فالربط بين الحق والالتزام ليس أمراً متفقاً عليه، فعند النظر للحقوق بوصفها حريات يصبح من الخطأ فهم الحرية بمعنى وضع قيد على حرية الآخرين، غير أنَّ ذلك قد يولد من ناحية أخرى إشكالية كبيرة، حيث إن الحقوق بالأساس هى ضمانات للإنسان أمام أفعال الآخرين (أفراد أو حكومات)، فإذا ما تحولت الحقوق إلى مجرد إعطاء الحرية لفعل ما دون حماية من الآخر، ستتحول الجماعة السياسية إلى ما يشبه الغابة، فالكل لديه الحق فى أن يفعل، ولا أحد عليه التزام فى ألا يفعل، ولعل الحقوق الطبيعية

(*) انظر شرح نظرية "هوهفيلد" ونقدها، في:

Heywood, A., "Political Ideas and Concepts", P: 139.

Barry, N P., "An Introduction to Modern Political Theory", P: 240.

(1) Ibid, P: 240.

عند "هوبز" هى خير مثال لتلك الرؤية من تاريخ الفكر السياسي"[1]. حيث يسعى الكل فى الفعل من منطلق الحق الطبيعى دون النظر إلى حقوق الآخرين، مما يؤدى لظهور "حالة حرب الجميع ضد الجميع"، وهو ما لم يكن يقصده "هوهفيلد" قطعاً.

مما سبق يتضح أنَّ فكرة الحقوق ظلت تنحصر فى الجانب السلبى منها منذ رواجها على أيدى صناع الثورة الفرنسية وحتى بدايات القرن العشرين، حيث أخذت تدور الدراسات والبحوث المختلفة حول مسألة الحقوق المدنية والسياسية للمواطن التى تعبر بالأساس عن الرغبة فى الحصول على "الحريات" داخل الجماعة السياسية بحيث لا تشكل الدولة أى عائق يعوق المواطن عن ممارسة مواطنته.

غير أنَّ الوضع تغير بدءاً من النصف الأول من القرن العشرين، حيث بدأ الفكر السياسى الغربى ينظر إلى الحقوق نظرة أكثر إيجابية تطالب الدولة بتقديم الخدمات والمساعدات إلى المواطنين على قدم المساواة بوصفهم جميعاً أعضاءً فى الجماعة السياسية، وهو ما أصبح يطلق عليه الحقوق الاجتماعية للمواطنة، وهى الصورة الأبرز من صور الحقوق على الإطلاق، حيث إنها تربط المواطنة والحقوق بالرؤية الليبرالية بشكل واضح. وقد أصبح الكلام عن تلك النوعية من الحقوق المواطنية يعبر عن عدد من الأفكار، وأصبح استخدام مصطلح "المواطنة الاجتماعية" **Social Citizenship** يُقصد به الإشارة إلى تلك الحقوق السابقة، التى جعلت هذا المصطلح "يستحضر ثلاث أفكار رئيسية من تراث النظرية الليبرالية: (1) الفكرة الليبرالية للحقوق (الاجتماعية) والمساواة، (2) والمعايير الدستورية لمفهوم التضامن الاجتماعى والمسؤوليات المشتركة، (3) والمثل الجمهورية العليا للمشاركة فى الحياة العامة (عن طريق

---

(1) Ibid.

استخدام الخيرات العامة والخدمات العامة)"[1].

والحقيقة أننا لو قلنا إن فكرة الحقوق هى الفكرة الرئيسية بين الأفكار السابقة المعبرة عن المواطنة الاجتماعية، لا نكون قد جاوزنا الحقيقة، فقد ارتبط مفهوم المواطنة الاجتماعية السابق بفكرة الحقوق من حيث إن حقيقة المواطنة تؤكد على أن ما تقدمه الدولة من دعم ومساعدة للمواطنين إنما يتم على قاعدة إنهم أصحاب حقوق وليس على أساس من الإحسان أو الإعانة، وبذلك تصبح مسألة الحقوق الاجتماعية مسألة أخلاقية تحافظ على كرامة المواطن كونه يستفيد من حقوقه المكفولة له، لا أنه يتسول مساعدات وإعانات من الدولة.

وقد ارتبطت تلك الفكرة الحقوقية بنظرية دولة الرفاهية، وهى تلك الدولة التى تقدم الدعم والمساعدة التى تحتاجها الطبقات الأكثر فقراً، بغرض تحقيق مستوى مقبول من المعيشة لتلك الطبقات مما يقلل من الفجوة بين المواطنين داخل المجتمع الواحد. وتعد الرؤية الأبرز للمواطنة بوصفها حقوقاً، تلك التى قدمها عالم الاجتماع البريطانى "توماس همفرى مارشال"[*]. حيث عبر عن تطور المواطنة كمنظومة من الحقوق منذ القرن الثامن عشر حتى وصلت إلى ذروتها خلال القرن العشرين مع مفهوم الحقوق الاجتماعية.

وقد عبر "مارشال" عن رؤيته تلك على خلفية من القيم المرتبطة بدولة الرفاهية سابقة الذكر، بحيث تصبح المواطنة كحقوق المعبر عما يستحقه المواطن بوصفه عضواً كامل العضوية فى الجماعة السياسية.

وقد أثارت تلك النظرية عن المواطنة عند ظهورها (1950م) كثيراً من

---

(1) Fraser, N. & Gordon, L., "Civil Citizenship Against Social Citizenship", PP: 90-91.

(*) توماس همفرى مارشال T. H. Marshall (1893-1981م): عالم اجتماع بريطاني، وأستاذ سابق بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية (LSE) بجامعة لندن، اشتهر بنظريته عن المواطنة والحقوق، تقاعد "مارشال" عن كرسى الأستاذية عام 1956م، وظل يؤلف حتى وفاته عام 1981م.

الجدل والنقاش، بل إنها بالأصح "هى المصدر لكل نقاش تناول المواطنة الاجتماعية"[1]. ولازالت حتى يومنا الحالى تتصدر النظريات موضع البحث بين مفكرى الفلسفة السياسية، وعلم الاجتماع السياسي، حيث ناصرها أصحاب الرؤية المعتدلة فى الأيديولوجيا الليبرالية كونها تقوم على تدخل الدولة – فى ظل مفهوم "دولة الرفاهية" – لتقليل الفروق الطبقية داخل المجتمع من ناحية، ولأنها لا تتخلى عن القيم الليبرالية من ناحية أخرى، خاصة وأن الفترة التى شهدت ظهور تلك النظرية، كانت تشهد انجذاباً شديداً بين شعوب العالم نحو الفكر الاشتراكى الذى يسمح بتدخل الدولة والسيطرة على رأس المال ووضع المجتمع قبل الأفراد، فكانت تلك الرؤية التوفيقية – وغيرها من الآراء – تطوراً تحتاجه النظرية الليبرالية وقتها.

إلا أن أصحاب الفكر الليبرالى الكلاسيكى قد شنوا هجوماً موسعاً على نظرية "مارشال" بدعوى أنها تنحدر إلى مستوى النظريات الاشتراكية، كما أنها – من وجهة نظرهم – تصنع مواطناً متواكلاً يعتمد على المساعدات المقدمة له من جانب الدولة، وغيرها من الانتقادات التى عبرت عن رفض التيار الليبرالى التقليدى لتلك النظرية. غير أن ذلك لا يقلل من قيمة نظرية "مارشال"، فهو "أول من نظَّر ودافع عن مفهوم المواطنة الاجتماعية بوصفها الدرجة الأعلى من درجات التطور التاريخى لمفهوم المواطنة الحديثة"[2]، ومن ثم تصبح نظرية "مارشال" – رغم النقد – هى المعبر الأمثل عن علاقة المواطنة بالحقوق، لذلك سنحاول فى الصفحات التالية أن نتصدى لنظرية "مارشال" بالعرض والشرح والتحليل، كما سنعرض لصور النقد التى وجهت لتلك النظرية فى محاولة لإتمام ما بدأناه من الحديث عن مسألة المواطنة وعلاقتها بفكرة الحقوق، وذلك قبل أن نشرع فى الحديث عن الجزء

(1) Fraser, N. & Gordon, L., "Civil Citizenship Against Socail Citizenship", P: 92.
(2) Ibid, P: 92.

الثانى من هذا الفصل، وهو عن المواطنة وعلاقتها بفكرة الالتزامات، التى هى الوجه الآخر لفكرة الحقوق كما سنرى.

أ - المواطنة كحقوق فى نظرية توماس مارشال:

قدم "توماس همفرى مارشال" رؤيته عن المواطنة كحقوق فى محاضرتين ألقاهما فى جامعة كمبردج عام (1949م) انطلاقاً من رؤية قدمها عالم الاقتصاد البريطانى "ألفريد مارشال"(*) فى دراسة بعنوان "مستقبل الطبقات العاملة"(**) ثم عاد "توماس مارشال" وطبع المحاضرتين بالإضافة إلى عدد من المقالات فى العام التالى (1950م) فى كتاب بعنوان "المواطنة والطبقة الاجتماعية"، الذى حظى باهتمام كبير منذ صدوره وحتى اليوم.

وقد حرص "توماس مارشال" قبل أن يتوغل فى موضوعه أن يوضح بدقة أن اهتمامه الأساسى فى هذه الدراسة ينصب على موضوع المواطنة لا موضوع الطبقة الاجتماعية، إذ يقول: "ينبغى أن أبين هنا أن الطبقة الاجتماعية تحتل مكانة ثانوية فى موضوع بحثي.. فاهتمامى الأساسى إنما هو المواطنة، وتحديداً تأثير المواطنة على اللامساواة الاجتماعية"(1). ومن هنا فلم يتعرض "مارشال" لموضوع الطبقة الاجتماعية طوال بحثه إلا بالقدر اللازم لكى يوضح رؤيته تجاه موضوع المواطنة واللامساواة الاجتماعية الذى وصفه بأنه محور اهتمامه فى هذه الدراسة.

(*) ألفريد مارشال Alfred Marshall (1842 – 1924م): أستاذ الاقتصاد بجامعة كامبردج وأحد كبار الباحثين فى زمنه، يعد كتابه "مبادئ الاقتصاد" (1890م) من أهم المؤلفات المتداولة فى انجلترا. (ليس بينه وبين توماس مارشال صلة قرابة).

(**) The Future of the Working Classes: دراسة حاول فيها "ألفريد مارشال" أن يقدم رؤية لتطوير أوضاع المنتمين للطبقة العاملة.

(1) Marshall (Thomas H.,), "Citizenship and Social Class", Cambridge University Press, London, 1950, P: 28.

وقد انطلق "توماس مارشال" فى بحثه من التساؤل الذى طرحه "ألفريد مارشال" فى كتابه "مستقبل الطبقات العاملة" حول مدى صحة الرأى القائل بأن عملية إصلاح الطبقة العاملة لها حدود لا يمكن أن تتخطاها. وهو ما فهمه "توماس مارشال" على أنه تساؤل عن إمكانية صنع إنسان متحضر، وكما أن "ألفريد مارشال" كان يعتقد بإمكانية ذلك، كذلك كان "توماس مارشال"، غير أن "توماس مارشال" قد طور هذه الفكرة إلى حيز أوسع من حدود الطبقة العاملة ليشمل المجتمع ككل، حيث فهم "توماس مارشال" أن وصف العامل بالدماثة والتهذيب عند "ألفريد مارشال" إنما كان يعنى به صفة التحضر والتمدن، لذلك يمكننا من غير كبير مجهود أن نستبدل فى كلام "ألفريد مارشال" بكلمة مهذب **Gentleman** كلمة متحضر **Civilised**"(1).

أى أن "توماس مارشال" يرى أنه يمكن صنع وضعية متحضرة يكون فيها كل إنسان – العامل مثلاً – جزءاً من المجتمع بشكل متساوٍ مع الآخرين مهما كانت الاختلافات الطبقية وتلك الوضعية التى يتكلم عنها "توماس مارشال" هى التى تحول الفرد فى المجتمع إلى مواطن عن طريق مشاركته فى الشؤون الاجتماعية، بحيث يصبح الفرد ليس مجرد مفعول به بل فاعل أيضاً، "فالدعوة إلى أن يتمتع الكل بتلك الوضعية، هى دعوة إلى قبول المشاركة فى الميراث الاجتماعي، والذى يعنى بدوره الدعوة إلى أن يكون الشخص مقبولاً كعضو كامل العضوية فى المجتمع، أى أن يكون مواطناً"(2). والأساس الذى ترتكز عليه رؤية "توماس مارشال" إنما هي المساواة بين كافة أفراد المجتمع بوصفهم بشراً.

غير أنه من الضرورى هنا أن نوضح أن "مارشال" كان يسير فى

(1) Ibid., P: 7.
(2) Marshall, T.H, "Citizenship and Social Class", P: 8.

بحثه على خلفية ليبرالية، وبالتالى فهو لا يقصد بالمساواة هنا تلك التى تعنى التساوى بين المواطنين فى كل شئ، وإنما يقصد بها تلك المساواة الليبرالية (المساواة فى الفرص) وقد عبر عن هذا صراحة بقوله: "نحن لا نصبو إلى صنع مساواة مطلقة"[1]. فرؤية مارشال أبعد ما تكون عن هذا فهى تدور حول محاولة إيجاد طريقة للتعايش بين مفهوم المواطنة وبين المجتمع الطبقي، "ونظرية "مارشال" حول المواطنة تتوافق بشكل واضح مع التراث الليبرالى الديمقراطى الذى يشدد على فكرة "المساواة فى الفرص" وفى نفس الوقت يصنع "لا مساواة" مقبولة فى الدخل، عن طريق الترويج لفكرة الحقوق العامة"[2].

فمارشال يرى أننا لو نظرنا إلى "اللامساواة" **Inequality** فسنجدها تنقسم إلى قسمين "لا مساواة كمية" أو اقتصادية، ولا مساواة "كيفية"، والأولى لن تختفى بينما الثانية يمكن أن تختفي، ولو اختفت فإن اللامساواة الأولى حينئذ ستفقد تأثيرها، والطريقة التى يتحقق بها ذلك هى ضم المزيد من الناس كأعضاء فى المجتمع عن طريق منحهم حقوق"[3]، أى أن "مارشال" يفترض مسبقاً استحالة القضاء على اللامساواة الاقتصادية، وهو ما ينفى عن نظريته تأثرها بالفكر الاشتراكي.

وحتى يمكننا أن نفهم بوضوح ما يحاول "مارشال" أن يطرحه أمامنا، علينا أولاً أن نفهم معنى المواطنة عنده، وكذلك الطبقة الاجتماعية حتى ندرك ما التساؤل الذى يحاول"مارشال" الإجابة عنه فى هذا البحث.

---

(1) Ibid, P: 77.
(2) Dwyer (Peter), "Understanding Social Citizenship: Themes and Perspectives for Policy and Practice", The Policy Press, London, 2004, P: 41.
(3) Dahrendorf (Ralf), "Citizenship and Social Class", In: Blmer, M. & Rees, A.M, "Citizenship Today: The Contemporary Relevance of T.H. Marshall", Routledge, London & New York, 1996, P: 36.

إن "مارشال" قد عرّف المواطنة بأنها "المكانة التـي يحوزهـا الـشخص بوصفه عضواً كامل العضوية فى الجماعة السياسية"[1]، بينما نظر إلى الطبقـة الاجتماعية على أنها نظام لعدم المساواة، ومن ثم فهو يرى "أنه من المنطقى أن نتوقع أن تأثير المواطنة على الطبقة الاجتماعية سوف يكون فى صورة صراع بين مبدأين متناقضين"[2]. فالمواطنة بما هى عضوية فى الجماعة السياسية والتى يحوزها الأفراد على قاعدة المساواة البشرية سابقة الذكر تتناقض مـع الطبقـة الاجتماعية التى تعبر – فى رأى مارشال – عن نظام لعدم المساواة بين الأفراد، مما يعنى بالبديهة عدم التوافق بين المبدأين، أى استحالة صنع مواطنة حقيقية فى المجتمع الطبقي.

غير أنَّ "مارشال" لا يرى استحالة ذلك، فقد عبّر فى بحثه عن إمكانية صنع مساواة عن طريق المواطنة فى ظل نظام الطبقات، شريطة أن تكـون تلك المواطنة معبرة عن مجموعة من الحقوق والتى عن طريقها يمكن سـد الهوة بين الطبقات من دون هدم النظام الطبقى كله.

لذلك يُبرز لنا "مارشال" تساؤله المحوري، الذى يحاول الإجابة عنه فى بحثه هذا، وهو "هل حقاً من الممكن لقاعدة المـساواة، لـو أنهـا تطـورت وتجسدت فى صورة حقوق المواطنة، أن تتماشى مع اللامساواة الطبقية؟"[3]. أو بلفظ آخر، هل يمكن لحقوق المواطنة أن تصنع حالةمن المـساواة بـين المواطنين برغم وجود أكثر من طبقة اجتماعية داخل المجتمع؟

و"مارشال" يحاول الإجابة عن هذا التساؤل بالإيجاب، بغرض صـنع مساواة داخل المجتمع الرأسـمالى الليبرالـى الطبقـى مـن دون اسـتخدام التصورات الاشتراكية المعتادة عن المساواة المطلقة، فرؤية "مارشال" هـى

---

(1) Marshall, T.H, Op. Cit., P: 28.
(2) Marshall, T.H, “Citizenship and Social Class”, P: 29.
(3) Ibid, P: 9.

رؤية تنتمى فى النهاية للفكر الليبرالى الفردي.

وفى سعيه للإجابة عن التساؤل السابق يشرح لنا "مارشال" سبب اقتناعه بإمكانية تحقق المساواة فى ظل النظام الطبقى الرأسمالى الحالى "فهو يعتقد أن النظام الطبقى القائم على المكانة **Status**، حيث اختلاف الحقوق والواجبات يرتبط باختلاف الوضعية التى يحتلها الشخص – كما هو الحال فى النظام الإقطاعى – لايمكن أن تتحقق المساواة فيه عبر تأمين حقوق المواطنة الاجتماعية. غير أن الأمر يختلف مع النظام الطبقى القائم على مستوى المعيشة المتحقق للفرد، حيث الاختلافات بين الأوضاع الطبقية اختلافات كمية لا كيفية"[1]، لذلك يمكن تقريب المسافة وسد الهوة بين الأفراد الذين يحتلون أوضاع اجتماعية مختلفة عن طريق منح حقوق اجتماعية على قاعدة المواطنة تعبر عن المساواة بين المواطنين وذلك فى ظل دولة الرفاهية.

وقبل أن يتتبع "مارشال" التطور الذى لحق بحقوق المواطنة عبر القرون الثلاثة الماضية (من تاريخ كتابة مقاله 1950م) يبدأ أولاً بتوضيح معنى عضوية الجماعة السياسية والتى يراها المعبّر الأبرز عن المواطنة، حيث إنه يعتبر أن المواطنة قديماً كانت تعنى فيما قبل الحقبة الإقطاعية نوعاً من روابط القرابة **Kinship**، التى تحولت بدءاً من القرن الثامن عشر – عصر ظهور الحقوق وفقاً لرؤية مارشال – إلى روابط من نوع آخر، وهو ما أسماه "إحساسٌ مباشرٌ أو صريحٌ بعضوية الجماعة السياسية الذى يرتكز على ولاء للمدنية، والتى هى ملكية عامة؛ ولاء الأحرار الحاصلين على الحقوق المحميين بالقانون العام، ونموه يكون عن طريق كل من: الكفاح من أجل الحصول على الحقوق، والتمتع بها بعد الحصول عليها"[2]. فالمواطنة

(1) Morris (Lydia), "Dangerous Classes: The Under – Class and Social Citizenship", Routledge, London & New York, 1994, P: 45.
(2) Marshall, T.H, "Citizenship and Social Class", PP: 40-41.

هنا هى عضوية الجماعة السياسية والتى يمارسها الفرد عن طريق تمتعه بمجموعة من الحقوق، بحيث تكون ممارسته لتلك الحقوق ومطالبته بها هى السبيل إلى زيادة ارتباطه وولائه للجماعة السياسية التى هو عضو فيها، أى زيادة شعوره بنفسه كمواطن. فالرابط بين كافة المواطنين وبعضهم البعض إنما هو إحساسهم بانتمائهم للجماعة، وولائهم لها و هو ما يعد أكبر من مجرد علاقات قرابة طبقية كما كان سائداً فى السابق. وانطلاقاً من هذه الرؤية يبدأ "مارشال" بشرح مسألة الحقوق وتطورها منذ القرن الثامن عشر، حيث كانت البداية فى نظره، وحتى القرن العشرين، حينما وصلت مسألة المواطنة والحقوق إلى أوجها مع ظهور مبدأ المواطنة الاجتماعية الذى يرى فيه مارشال الحل والإجابة عن تساؤله السابق عن إمكانية وجود مساواة فى المجتمع الطبقي.

ويوضح "مارشال"، قبل البدء فى تتبع نمو الحقوق كمُعبّر عن مفهوم المواطنة، أنَّ السبب فى تمايز الحقوق وتنوعها بدءاً من القرن الثامن عشر وحتى القرن العشرين إنما يرجع بالأساس إلى تمايز المؤسسات داخل الدولة، "فالحقوق كانت مختلطة لأن المؤسسات كانت مندمجة"[1]. وحين بدأت المؤسسات تنفصل عن بعضها البعض بدأت الحقوق المرتبطة بتلك المؤسسات فى الانفصال بدورها.

ويقسم "مارشال" الحقوق إلى ثلاثة: حقوق مدنية، وحقوق سياسية، وحقوق اجتماعية، ويعزو كل منها إلى مؤسسة بعينها، فالمحاكم هى المؤسسات التى تتعلق بها الحقوق المدنية، بينما ترتبط الحقوق السياسية بالمجالس التشريعية والمحلية، أما الحقوق الاجتماعية فترتبط بالمؤسسات الخدمية التابعة لدولة الرفاهية، مثل مؤسسات النظام التعليمي، ومؤسسات الخدمة الاجتماعية، وقد انفصلت تلك الحقوق وتمايزت وفقاً لتلك المؤسسات،

(1) Ibid, P: 11.

"وعندما انفصلت المؤسسات التى ترتبط بها الحقوق الثلاثة للمواطنة أصبح من الممكن لكل منها أن تشق طريقها الخاص"[1].

ووفقاً لرؤية "مارشال" تصبح مسألة الحقوق هنا وتنوعها، ونموها هو تطور لمفهوم المواطنة ذاته، فالمسافة ما بين القرن الثامن عشر والقرن العشرين هى عُمر المواطنة الحقيقية من وجهة نظر "مارشال"، فالحقوق هى الجزئية الجوهرية التى أضافها "توماس مارشال" إلى مفهوم المواطنة، بينما "الفريد مارشال" عند حديثه عن المواطنة لم يهتم بمسألة الحقوق وإنما نظر إليها – أى المواطنة – بوصفها "طريقة للحياة تنمو مع الإنسان، وليست شيئاً يقدم له من الخارج"[2]. ومن ثم فإن "توماس مارشال" لم يأخذ من "الفريد مارشال" إلا حماسه الشديد لفكرة التساوى بين البشر فى عضوية الجماعة التى طورها هو بإضافة الحقوق إليها لتصبح شيئاً جديداً تماماً. يقول "توماس مارشال":

"إن المساواة البشرية فى العضوية، التى ذكرت أنه – أى الفريد مارشال – قد ألمح إليها قد حازت مادة جديدة، وتنامت بمنظومة كبيرة من الحقوق، وتطورت إلى أبعد مما يتوقع أو يتمنى، وأصبحت تعرف بوضعية المواطنة"[3]. أى أصبحت مكانة تمنح صاحبها حقوقاً. إذن فقد حدد "مارشال" صورة المواطنة بوصفها مكانة تستتبع الحصول على مجموعة من الحقوق، وقد قسم مارشال الحقوق كما أسلفنا بحسب المؤسسات التى ترتبط بها، ويعود "مارشال" الآن إلى تقسيم تلك الحقوق تاريخياً، بحيث تكون البداية مع الحقوق المدنية فى القرن الثامن عشر، بينما النهاية مع الحقوق الاجتماعية فى القرن العشرين.

---

(1) Ibid, P: 13.
(2) Marshall, T. H, "Citizenship and Social Class", P: 8.
(3) Ibid, P: 9.

وعند حديثه عن الحقوق المدنية، يشرح "مارشال" هدفه قائلاً:

"حاولت أن أعرض هنا للرأى الذى يقول إن الحقوق المدنية قد جاءت أولاً، وكانت موجودة بصورة تشبه صورتها الحديثة من قبل أن يصدر "قانون الإصلاح الأول"(*) 1832م"[1].

وقد كانت تلك المواطنة مرتبطة بالحقوق المدنية التى كانت تدور حول مفهوم الحرية، من حرية الرأى إلى حرية الاعتقاد، والحرية فى الملكية أو الانتقال...إلخ، ولعل ذلك الرأى يبدو متفقاً مع المنظور السلبى للحقوق الذى ظل موجوداً حتى القرن التاسع عشر. وقد كانت الأهمية الكبرى لتلك النوعية من الحقوق إنما تنصب على الجانب الاقتصادي، حيث دعمت المواطنة القائمة على الحقوق المدنية قدرة الإنسان على التملك والمتاجرة والربح، "ومع بداية القرن التاسع عشر أصبح مبدأ الحرية الاقتصادية للأفراد من البديهيات"[2]. وقد سعت الطبقة البرجوازية فى تلك الفترة للاستفادة من تلك الحقوق المدنية قدر المستطاع، وخاضت المواطنة مع الحقوق المدنية العديد من المراحل حتى أصبحت فى منتصف القرن التاسع عشر مرتبطة بشكل كلى بمسألة الحقوق.

لذلك يمكننا أن نقول "إن الحقوق المدنية هى حقوق تُطبق داخل المجتمع المدني، ووجودها يعتمد على تأسيس حكومة محدودة **Limited**،

(*) قانون الإصلاح Reform Act 1832: أو قانون تمثيل الشعب، هو قانون برلمانى أدخل تعديلات واسعة على النظام الانتخابى فى المملكة المتحدة، بحيث يزيد عدد الأفراد المسموح لهم بالتصويت، كما يسمح بزيادة أعداد الناخبين، ويعد هذا القانون خطوة هامة فى تاريخ السياسة البريطانية، وقد تمت الموافقة عليه تحت ضغوط شعبية كبيرة آنذاك، وكان تيار "اليمين" هو من تصدى للمطالبة بإقرار هذا القانون.

(1) Ibid, P: 27.

(2) Marshall, T.H, "Citizenship and Social Class", P: 17

حكومة تحترم استقلال الأفراد"[1]. غير أنَّ مراحل ظهور عناصر المواطنة وتطورها فى صورة حقوق مدنية ثم سياسية ثم اجتماعية لم تكن مراحل منفصلة بل – بالأحرى – متداخلة ومتشابكة، ففى الوقت الذى كانت فيه الحقوق المدنية قد بلغت أوجها، كانت الحقوق السياسية تتحرك لتأخذ وضعها، "فالحقوق السياسية جاءت بعد الحقوق المدنية، وانتشارها كان واحداً من المظاهر الرئيسية للقرن التاسع عشر، على الرغم من أن المبدأ العام للمواطنة السياسية لم يكن ظهر حتى عام 1918م"[2]. ومع ذلك فإن ظهور الحقوق السياسية قد صاحبه أزمة فكرية هامة – من منظور مارشال – تتعلق بمسألة توزيع الحقوق.

إن ظهور الحقوق السياسية – فى رأى مارشال – فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر لم يكن مرتبطاً بالمواطنة، كما هى الحال مع الحقوق المدنية، "فمن الواضح أنه – كما قلنا – لو كانت المواطنة فى صورة حقوق مدنية أمراً عاماً إبّان القرن التاسع عشر، فإن حقوق المشاركة السياسية لم تكن جزءاً من حقوق المواطنة"[3]. حيث بقيت مسألة النشاط السياسى عملية قاصرة على القلة من أبناء الطبقات العليا بالمجتمع، وحتى بعد "قانون الإصلاح" 1832م بقى من لهم حق التصويت لا يزيدون عن خُمس البالغين من الذكور، لذلك فالحقوق السياسية فى القرن الثامن عشر كانت معيبة، ليس فى محتواها، وإنما فى توزيعها"[4].

وحتى منتصف القرن التاسع عشر لم يتغير الكثير فيما يخص ذلك العيب المرتبط بالحقوق السياسية، فتلك الأخيرة "تحتاج تطويراً فى حقوق التصويت، ومشاركة أوسع فى المؤسسات السياسية بغرض التعبير عن

(1) Heywood, A., "Pollitical Ideas and Concepts", P: 157.
(2) Marshall, T.H, Op. Cit, PP: 27-28.
(3) Ibid, P: 20.
(4) Ibid, P: 19.

المصالح، وفى حالة بريطانيا يتضمن ذلك ظهور الحقوق السياسية التى ارتبطت بالاقتراع السري"[1]. غير أن ذلك لم يتحقق إلا على نطاق ضيق، حيث لا يزال من يتمتعون بتلك الحقوق هم أقلية ممن يستحقونها، ومن ثم رأى "مارشال" أن مسألة الحقوق السياسية كان يُنظر لها بعدم اهتمام وقتها بعكس الحقوق المدنية، والسبب فى ذلك أن الحقوق السياسية كانت تُعد جزءاً ثانوياً من الحقوق المدنية وأنها ليست شيئاً منفصلاً، فالحقوق المدنية كانت من وجهة النظر السائدة كافية لتعطى المواطن كل ما يحتاج، "فهو حر فى أن يتكسب أو يدخر أو يشترى أو يتملك أو يستأجر منزلاً، وأن يتمتع بكل الحقوق السياسية المرتبطة بهذه الامتيازات الاقتصادية، فحقوقه المدنية والإصلاح الانتخابى يخولاه ويمكّناه من ذلك"[2].

ومن ثم فالمواطنة كانت حتى ذلك الحين مرتبطة بالحقوق المدنية، أما الحقوق السياسية فقد كانت تُعتبر جزءاً من الحقوق المدنية، ولم تكن متاحة إلا للقلة ممن يستحقونها وذلك حتى بدايات القرن العشرين، مما يجعل الحقوق السياسية بعيدة بشكل كبير عن أن تكون لها صفة العموم، وبالتالى كانت بعيدة عن المواطنة، غير أن ذلك لا يعنى أن المواطنة فى تلك الفترة كانت بلا معنى، فهى وإن لم تكن تمنح حقوقاً، إلا أنها كانت تقر بقدرات **Capacities**"[3]. أى أنها كانت تعترف لمن يحوزها بقدرته على التصرف والفعل بحرية معقولة فيما يخص الجانب المدنى والسياسي، ولكن من دون أن يكون ذلك بناءً على مبدأ سياسي.

(1) Turner (Bryan. S), "Outline of a Theory of Citizenship", In: Turner, B.S & Hamilton, P., "Citizenship: Critical Concepts, Vol. 1, P: 201.
(2) Marshall, T.H, "Citizenship and Social Calss", P: 20.
(3) Ibid, P: 20.

وقد أوضح "مارشال" أنه قرب منتصف القرن التاسع عشر بدأ العمل على معالجة مسألة اللامساواة فيما يخص الجانب المدنى والسياسي، وذلك عن طريق إيجاد حل لأزمة التقاضى والترشح للانتخابات، فالتكاليف التى تتطلبها العمليتان تجعل قلة قليلة فى المجتمع من يقدرون على خوضهما، أما التقاضي، فإن كانت "تكاليف المحكمة ليست عالية، إلا أن تكاليف المستشارين والمحامين قد تصل إلى مبالغ طائلة"[1]، أما الانتخابات فإن الشخص المترشح لن يحظى بتأييد الأحزاب ما لم يكن واسع الثراء والشهرة، وسواء خسر أو فاز فإنه يتكبد مبالغ كبيرة، "لذلك فإنه لو انجذب لخوض المعركة الانتخابية باهظة الثمن فإنه سيجد انتصاره قد لا يساوى التكاليف التى تكبدها"[2].

ولعل المحاولات المتعددة لحل أزمة اللامساواة عن طريق منح المزيد من الحقوق المدنية والسياسية لم تنه الأزمة تماماً، إلا أنها حسنت الوضع بعض الشئ، وبحلول الربع الأول من القرن العشرين[*] كانت الحقوق المدنية والسياسية من عناصر المواطنة الأساسية، وبات لكل مواطن الحق فى الحصول على حرياته والقيام بمشاركته فى الحكم عن طريق الانتخاب والترشح.

أما إذا ما انتقلنا – مع مارشال – إلى الحقوق الاجتماعية، والتى يعتبرها هو المرحلة الأهم من مراحل تطور مفهوم المواطنة كحقوق، سنجد أنه يبين لنا أنه كان هناك تداخل بين تلك المرحلة والمرحلة السابقة لها، حيث

---

(1) Ibid, P: 38.
(2) Ibid.

(*) خلال الربع الأول من القرن العشرين صدرت العديد من القوانين التى توسع قاعدة المشاركة السياسية – خاصة المشاركة فى الانتخاب – لكلا الجنسين عند بلوغهما سن محددة قانوناً. مثل قانون التمثيل النيابى فى بريطانيا Representation of the People Act 1928 الذى أعطى الحق فى الانتخاب لكل من بلغ سن الواحدة والعشرين من الجنسين.

بدأت الحقوق الاجتماعية فى فترة غير محددة إبان القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، إلا أن نهضتها بدأت مع تطور التعليم الابتدائى العام، ولم تتساو جنباً إلى جنب مع الحقوق المدنية والسياسية للمواطنة قبل قدوم القرن العشرين"[1].

ومارشال يفرّق هنا بين وجود "الفعل" ووجود "المبدأ"، فما يركـز عليـه "مارشال" هو المبدأ، حيث يرتبط تقديم الخدمة أو الدعم للفرد بـصورة "الحـق" المكفول للمواطن، وهذا ما يظهر بوضوح عند شرح "مارشال" لرؤيته لمعنـى الحقوق الاجتماعية، فهو يحددها "بأنها الحيز ما بـين الحـد الأدنـى للحقـوق الاقتصادية لدولة الرفاهية والحماية، وحتى حقوق المشاركة بنصيب فـى كـل الثروة الاجتماعية، بالإضافة إلى العيش بصورة متحضرة وفقاً للمعايير الـسائدة فى المجتمع"[2]، أى أنَّ "مارشال" يرى الحقوق الاجتماعية "هى تلك التى تضمن للمواطن حد أدنىَ لحالته الاجتماعية.. وهى تتطلب تطوير لمفهوم دولة الرفاهية، وتوسيع مسؤوليات الدولة لتشمل الجانب الاقتصادى والاجتمـاعى مـن حيـاة المواطنين"[3]. وهذه الصورة المرتبطة بالمواطنة لم تكن موجـودة – فـى رأى مارشال – قبل دخول القرن العشرين.

فوفقاً لرؤية "مارشال" تعتبر بدايات القرن التاسع عشر هى الفترة التى ظهرت فيها الحقوق الاجتماعية، وظلت تتطور طوال هذا القرن، إلا أنها لم يكن ينظر لها آنذاك على أنها من حقوق المواطنة. يقول "مارشال":

"إن القرن التاسع عشر – أو معظمه على الأقل – هو الفتـرة التـى وضُعت فيها أسس الحقوق الاجتماعية، إلا أنَّ مبدأ الحقوق الاجتماعية كجزء مكمل لوضعية المواطنة كان مرفوضاً حينئذ أو غير معترف به"[4].

---

(1) Marshall, T.H, "Citizenship and Social Class", P: 28.
(2) Ibid, P: 11.
(3) Heywood, A., "Political Ideas and Concepts", P: 157.
(4) Marshall, T.H, op. cit., P: 25.

فمحاولات الدولة أن تقدم مساعدات إلى الطبقات الأفقر كانت موجودة بالفعل، إلا أنه لم يكن ذلك بمعنى حقوق المواطنة، بل – كما يرى مارشال – كان الأمر على العكس تماماً، فتلك المساعدات كانت تقدم بديلاً عن حقوق المواطنة التى كان محروماً منها فعلياً الطبقات الأفقر آنذاك.

وفى تتبع تاريخى لتلك النوعية من المساعدات، يأخذنا "مارشال" إلى القرن الثامن عشر حيث بداية ظهور إرهاصات الحقوق الاجتماعية بين طبقات العمال والاتحادات المحلية، حيث يحدد "مارشال" أن الأمر قد بدأ مع "لائحة الأجور" **Wage Regulation**، حيث كانت محاولة – إبان القرن الثامن عشر – لوضع حد أدنى للأجور لضمان حصول العمال على قدر كافٍ من المال الذى يعينهم على العيش الكريم. غير أن "لائحة الأجور" فشلت فى أن تحقق الغرض الذى وضعت من أجله، كونها اصطدمت بالمبدأ الليبرالى الفردى المناصر لحرية التعاقد بين العامل وصاحب العمل، وحين ثبت فشل تلك المحاولة ظهر إلى النور "قانون الفقراء" **The Poor Law**، والذى وُضع – فى رأى مارشال – ليس من أجل تغيير النظام الاجتماعى وإنما من أجل المحافظة عليه مع إضافة بعض التعديلات الطفيفة له، مما تسبب فى عدم حدوث تغييرٍ كبيرٍ فى الوضع القائم، وأصبح من الواضح أن "قانون الفقراء قد وُضع لكى يفعل ما لم تعد لائحة الأجور قادرة على فعله"[1].

ولأن النزعة الليبرالية الفردية كانت متفشية فى تلك الفترة، فإن وضع قوانين لتقديم مساعدات للطبقات الأفقر كان أمراً غير مرغوب فيه، مما شكل عائقاً أمام تحقيق قانون الفقراء لأى نجاح وقتها. من هنا يرى "مارشال" أن فشل قانون الفقراء "ليس بسبب نتائجه العملية الكارثية فقط، بل بسبب أنه كان

(1) Marshall, T. H, "Citizenship and Social Class", P: 23.

مكروهاً تماماً من جانب الروح المسيطرة فى ذلك الوقت"[1]، فالنزعة الليبرالية الفردية كانت ترفض تدخل الدولة فى شؤون الأفراد حتى ولو كانت تتدخل بغرض المساعدة.

ويتوقف هنا "مارشال" ليوضح مسألة هامة، وهى أن تلك المحاولات السابقة لم تكن تعنى أن مبدأ الحقوق الاجتماعية للمواطنين كان موجوداً، بل على العكس فهو يرى أن تلك المساعدات إنما كانت تقدم لمن هم دون مستوى الحصول على صفة الموطنة، أى أنَّ تلك المساعدات هى فى الواقع عملية ترسيخ للتفرقة واللامساواة بين أفراد المجتمع، وليس العكس أى أنَّ ما كان يحدث هو بالضبط عكس ما كان يصبو إليه "مارشال"، فبدلاً من منح المواطنين المساواة التى تسد الفجوة بين الطبقات عن طريق مجموعة من الحقوق المعبرة عن المواطنة، نجد أن المساعدات التى تقدمها الدولة إنما تقدمها لمن ترى أنهم ليسوا بمواطنين، "فقانون الفقراء كان يتعامل مع مطالب الفقراء، ليس بوصفها جزءاً من حقوقهم كمواطنين، وإنما كبديل لتلك الحقوق"[2]. التى لا يحصل عليها بالطبع إلا المواطنين. وقد ضرب "مارشال" مثلاً "بقانون المصانع" **Factory Act** كنموذج لتلك القوانين التى كانت تصدر وقتها وتفرق بين من هم من المواطنين وبين من يستحقون المساعدة والحماية وفى نفس الوقت لا يعدون من بين المواطنين. حيث استثنى هذا القانون الذكور البالغين (المواطنين) من الاستفادة من مواده، بينما شمل بها الصغار والنساء، "وفهم المدافعون عن حقوق المرأة فوراً الإهانة الكامنة فى ذلك، فالنساء كن مشمولات بالحماية لأنهنَّ لسنَّ من المواطنين، ولو أنهنَّ أردن التمتع بالمواطنة الكاملة والمسؤولية، عليهن أن يتخلين عن تلك

---

(1) Ibid, P: 23
(2) Marshall, T.H, "Citizenship and Social Class", P: 24

الحماية"[1]. لأن تلك النوعية من القوانين التى تحدد مـدة العمـل، أو قيمـة الأجر، أو غيرهما من بنود الحماية إنما تتعارض من وجهة النظر الليبرالية – مع حرية التعاقد التى هى من الحقوق المدنية للمواطنين، أى أن الوضـع خلال القرن التاسع عشر كان هو "تمزق المواطنة على نفسها"[2]. فـالحقوق الاجتماعية فى جانب، بينما الحقوق المدنية فى الجانـب الآخـر، وإمـا أن يحصل المواطن على حقوقه المدنية ويعتمد على نفسه، وإما أن تشمله الدولة بالمساعدة الاجتماعية وليس له أن يطالب بحقوقه المدنية، كون تلك الأخيرة قاصرة فقط على المواطنين من أصحاب المسؤولية الفردية.

غير أن "مارشال" لا يلغى الدور الذى قامت به المواطنة فـى إقـرار المساواة بشكل كلي، وإنما يبين أن المواطنة – فى تلك الفترة – لم يكن لهـا التأثير الكبير مثلما هى فى زمنه، "فالمواطنة حتى نهاية القرن التاسع عـشر لم تقدم الكثير لعملية تقليل اللامساواة الاجتماعية، إلا أنها ساعدت برغم ذلك على التقدم نحو الطريق الذى قاد إلى سياسة المساواة فى القرن العشرين"[3].

ويرى "مارشال" أن بداية هذا الطريق الموصل إلـى المـساواة بـين المواطنين إنما كانت مع التعليم الأساسى خلال القرن التاسع عـشر، حيـث اعتبر خطوة جعل الحصول على التعليم الأساسى لكل طفل "هـى الخطـوة الحاسمة الأولى على طريق إعادة تأسيس الحقوق الاجتماعية للمواطنة فـى القرن العشرين"[4]. ففى رأى "مارشال" أن ضعف التعليم أو انعدامه يُعد عائقاً أمام المواطن كى يمارس دوره ويستفيد من حقوقه، فعلى سبيل المثال "تعـد الحقوق السياسية بلا قيمة تذكر لو أن الأفراد بلا تعليم يؤهلهم لاسـتخدامها، بل إنهم أيضاً يدفعون ثمناً فى المجال الاجتماعى والاقتصادى يمـنعهم مـن

(1) Ibid, PP: 24-25
(2) Ibid, P: 22
(3) Ibid, P: 40.
(4) Ibid, P: 26.

الاستفادة بالحقوق"[1]. فمارشال يعتبر أننا لا ينبغى أن ننظر لمسألة تعليم الأطفال على أنها مجرد عملية ذهاب إلى المدرسة، وإنما هى عملية توفير التعليم الكافى لمن سيصبحون مواطنين فى المستقبل، ومن ثم فالعلاقة بين المواطنة والتعليم علاقة وثيقة جداً – فى رأيه – "والدولة عندما تضمن لكل طفل فرصة التعليم، فإنها بذلك تعرف طبيعة ومتطلبات المواطنة بحق"[2].

ويجادل "مارشال" هنا فى نقطة أن فرض التعليم على الأطفال، أو بمعنى أصح، إجبار المواطنين على تعليم أطفالهم يتعارض مع المبادئ الليبرالية التى تقرر أن كل إنسان له حق تقرير مصيره واختيار طريقه فى الحياة، حيث يرى "مارشال" أن فرض التعليم على الأطفال لا يعد كذلك، لأن الأطفال أولاً لا يعدون ضمن المواطنين، كما أنَّ الآباء قد لا يعرفون ما القرار السليم لمستقبل أبنائهم، كذلك فإن الموضوع يحتوى على "حق شخصي" بالإضافة إلى "واجب عام"، فالتعليم كواجب عام لا يُفرض على المواطنين فقط من أجل مصلحة الأفراد، بل من أجل الصالح العام، ذلك أن النظام الديمقراطى يحتاج إلى عمال متعلمين "فواجب كل فرد فى أن يطور من نفسه وأن يتمدن هو واجب اجتماعي، وليس واجباً شخصياً فقط"[3]. ومن ثم فالتعليم هنا لا يخضع لقاعدة حرية الاختيار الشخصية، وإنما لقاعدة المسؤولية الجماعية.

وقد أدرك المجتمع الإنجليزى أهمية مسألة التعليم، وبدأت الحكومة تعمل على فرض التعليم الأساسى على كل المواطنين، كما عملت على أن يكون هذا التعليم بالمجان حتى لا تصبح ثمة صعوبة فى أداء هذا الواجب الاجتماعي، ومن هنا "أصبح التعليم الأساسى بنهاية القرن التاسع عشر ليس

---

(1) Dahrendord, R., "Citizenship and Social Class", P: 39.
(2) Mavshall, T. H., "Citizenship and Social Class", P: 25.
(3) Ibid, P: 26.

مجانياً فقط، بل وإلزامياً أيضاً"[1]. وهى الخطوة التى كان لها أثر عظيم على تحقيق المواطنة وتأسيسها على قاعدة الحقوق، فكل المواطنين هنا سواء فى الحصول على الخدمات التعليمية المجانية. وبالتالى يمكن التقريب بين المواطنين، وصنع حالة من المساواة برغم وجود نظام الطبقات داخل المجتمع.

بقى أن نذكر أن "مارشال" بعد أن تحدث عن عدد من الخدمات التى تدخل ضمن إطار الحقوق الاجتماعية، فإنه تحدث عن مسألة كيفية التعامل مع تلك الحقوق، وقال إنه يوجد شروط لتحقيق مبدأ المساواة بين المواطنين من خلال الدعم الذى تقدمه الدولة، **وقد صاغ تلك الشروط الموجهة لعملية الدعم فى صورة أربعة تساؤلات[2]:**

1 – هل المساعدات تقدم لكل، أم لبعض الطبقات؟

2 – هل ستأخذ تلك المساعدات صورة أموال مدفوعة، أم خدمات مقدمة؟

3 – هل الحد الأدنى للمساعدات مرتفع أم منخفض؟

4 – كيف نزيد حجم المال المخصص للمساعدات؟

حيث يرى "مارشال" أن تلك الشروط الأربعة هى التى تحدد مدى الإنجاز المتحقق فى صنع المساواة بين الأفراد داخل المجتمع. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يشير "مارشال" إلى مسألة نظرة الحكومة والمجتمع لتلك المساعدات التى ينبغى أن تتغير بشكل يشير إلى أن تلك المساعدات هى حقوق للمواطنين وليست إعانات، وأن من يحصلون أو يستفيدون من تلك المساعدات هم على قدم المساواة مع من هم فى غنى عنها. ويرى "مارشال" أن تغيير تلك النظرة سيساعد كثيراً فى إنجاح مشروعات الرعاية وقوانين الحماية الاجتماعية التى تقدمها الدولة للمواطنين، وبذلك يمكن تجنب ما حدث

(1) Ibid, P: 26.
(2) Marshall, T. H. "Citizenship and Social Class", P: 54.

فى السابق "حيث وصمة العار التى كانت مرتبطة بقانون الفقراء أنّه جعل كلمة "معوزون" **Paupers** كلمة ازدرائية لوصف الطبقة الاجتماعية"[1]. مما جعل المستفيدين بخدمات القانون يشعرون بالمهانة أو بعدم الراحة على الأقل.

ويرى "مارشال" أن السير فى تنمية الشعور بين المواطنين بفكرة الحقوق الاجتماعية ما يساعد على قبولها بصدر رحب، ومن ثم ازديادها وانتشارها بين المواطنين، بحيث تصبح الخدمات المقدمة، لا الخدمات مدفوعة الأجر هى المعيار لمجتمع دولة الرفاهية"[2]. وبذلك يستفيد كل مواطن بتلك الخدمات، وتصبح المساواة على قاعدة المواطنة حقيقة واقعة.

من هنا يمكننا أن نلخص ما سعى إليه "مارشال" فى هذا البحث فى عدد من المحاور الرئيسية، ولكن قبل ذلك علينا هنا أن نذكر أن هدف مارشال من هذا البحث هو إلقاء الضوء على العناصر الرئيسية – فى نظره – التى تعبر عن التأثير الهام للتطور السريع لمفهوم حقوق المواطنة على البنية الأساسية للامساواة الاجتماعية"[3]، أو بتعبير آخر تأثير المواطنة على اللامساواة. ففى رأى "مارشال" "أن الصراع الاجتماعى الحديث يدور حول محاربة اللامساواة التى تعيق المشاركة المدنية الكاملة بالوسائل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وأيضاً وضع مؤهلات **entitlements** تحقق وضعية المواطنة الكاملة"[4]. على أن تكون محاربة اللامساواة تلك فى إطار المبادئ الليبرالية الفردية الرافضة للمساواة المطلقة، والمقدرة لقيمة الموهبة الفردية؛ "فمارشال" يؤمن بأن الأفراد يمكن أنْ يقبلوا اللامساواة الاجتماعية طالما أنها مقبولة بشكل عام كمسألة

(1) Ibid, P: 55.
(2) Ibid, P: 58.
(3) Ibid, P: 85.
(4) Dahrendorf, R., "Citizenship and Social Class", P: 37.

شرعية"[1]. أى أنها تكون مقبولة لو أنها لا تشكل بوجودها إهانة أو إعاقة لبعض المواطنين، لهذا تعتبر نظرية مارشال محاولة للتعامل مع أمر واقع يظهر فى صورة وجود لكل من المواطنة والطبقية فى المجتمع الرأسمالي.

أما المحاور الرئيسية لنظرية "مارشال" تلك عن مواطنة الحقوق فهى تتلخص فى الآتى:

1 - إن المجتمع الرأسمالى الليبرالى المؤمن بالمواطنة يعيش حالة من التناقض، حيث محاولة إظهار المساواة كمبدأ عام داخل المجتمع، بينما يعيش الأفراد حالة من عدم المساواة تتمثل فى النظام الطبقي، مما يضعف من قيمة المساواة كمبدأ مثالى فى نفوس المواطنين، من هنا يحاول "مارشال" علاج حالة التناقض بين المساواة السياسية الرسمية فى حقوق التصويت، وبين استمرار حالة عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية الواسعة،... حيث يقترح "مارشال" مد رقعة المواطنة كوسيلة رئيسية لإزالة – أو على الأقل لوقف – هذا التناقض"[2].

2 - تمثل المواطنة عند "مارشال" مجموعة من الحقوق الأساسية [مدنية – سياسية – اجتماعية] نمت وتطورت على مدار ثلاثة قرون تبدأ بالقرن الثامن عشر وتنتهى بالقرن العشرين، بحيث تعتبر الحقوق الاجتماعية فى دولة الرفاهية قمة تلك المنظومة الحقوقية، لما توفره الدولة لمواطنيها من الخدمات الاجتماعية على قاعدة حقوق المواطنة التى تتيح لهم الحصول على الحد الأدنى من العيش الكريم داخل المجتمع، وهو يتوقع أن هذا الحد الأدنى الذى نشأ على أساس من الخدمات الاجتماعية العامة سوف يرتفع فى وقت ما لدرجة أن يقترب من مستوى الحد الأقصى، ومن ثم يصبح ما يستطيع الأغنياء شراءه

(1) Dwyer, P., "Understanding Social Citizenship", P: 41.
(2) Turner, B. S, "Outline of a Theory of Citizenship", P: 201.

بالإضافة إلى ذلك هى مجرد كماليات، فالخدمات العامة وليست الخدمات مدفوعة الثمن هى التى ستصير المعيار والأساس"[1].

3 - إن تقديم الدولة للخدمات، أياً كان نوعها [صحية - مالية - تعليمية] إنما تكون فى صورة حقوق، وعلى قاعدة المواطنة، بحيث يشعر الفرد بالراحة والكرامة وهو يتمتع بتلك الخدمات لا بالإهانة أو الدونية، كون تلك الحقوق جزءاً مكملاً لمفهوم المواطنة، "فالذين يتمتعون بالمواطنة الاجتماعية يحصلون على حقوق اجتماعية وليس على إعانات"[2].

من هنا يمكننا أن نفهم نظرية "مارشال" عن المواطنة بوصفها خطوة من خطوات التيار المعتدل لليبرالية الذى ظهر بدءاً من نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر، حيث حاول أن يتجنب السلبيات الناتجة عن الرؤية الليبرالية الكلاسيكية من عدم تدخل الدولة فى شؤون الأفراد مما نتج عنه تفاوت طبقى شديد ولا مساواة ظالمة، وأفسح المجال لتدخل الدولة بغرض مقاومة اللامساواة وتحقيق العدالة الاجتماعية مع المحافظة على الثوابت الفكرية لليبرالية.

ب - نقد نظرية مارشال:

بعد أن شرحنا رؤية "مارشال" عن مواطنة الحقوق ودورها فى التأثير على مسألة اللامساواة الاجتماعية فى المجتمع الطبقي، بقى أن نظهر أوجه القصور فى تلك النظرية عن طريق عرض أنواع من النقد الذى وجه إليها فى السنوات التالية لظهورها، والواقع أن نظرية مواطنة الحقوق كان لها صدى واسع فى الأوساط الفكرية المهتمة بفلسفة السياسة وبعلم الاجتماع السياسي، مما حفز الكثير من الباحثين على تناولها بالنقد والتحليل طوال

(1) Fraser, N. & Gordon, L, "Civil Citizenship Against Social Citizenship", P: 93.
(2) Ibid, P: 90.

الخمسين عاماً التالية لظهورها، خاصة وأن "مارشال" واصل الكتابة السنوات التالية لإصداره تلك النظرية حول موضوع الطبقة والمواطنة ودولة الرفاهية، مما كان له أثره على إشعال المجادلات الفكرية بينه وبين العديد من الكتاب ممن اهتموا بنقد النظرية وإظهار أوجه القصور فيها، خاصة من جانب أصحاب الفكر الليبرالى الكلاسيكى ممن يرفضون الحلول الوسطى، ويرفضون التنازل عن المبادئ الليبرالية الفردية الموروثة من زمن "جون لوك" و"آدم سميث" بوصفها المُعبر الحقيقى والوحيد عن معنى الليبرالية. وسنحاول هنا أن نشرح بإيجاز أشهر الانتقادات الموجهة لنظرية "مارشال" عن مواطنة الحقوق، ونظراً لأن ليس كل النقد الذى وجه إلى تلك النظرية كان صائباً وفى محله، فإننا سنحاول فى هذا الحيز أن نؤيد ما نراه صحيحاً منها، ونرد على ما نراه غير صحيح.

1- ضيق نظرته للمواطنة:

اتفقت الآراء تقريباً حول توجيه هذا النقد لنظرية "مارشال" عن الحقوق، حيث رأى أكثر من واحد من الدارسين لنظرية "مارشال" أنه لم يخرج كلامه فى هذا البحث عن حدود بريطانيا، ولم يقدم أى رؤية جديدة للمواطنة بخلاف ما يوجد فعلاً ببريطانيا، وهو ما اعتبره البعض ضيقاً فى الرؤية، وقصوراً فى تناول موضوع المواطنة مما دفع أحد الباحثين إلى أن يقول: "إنه من العدل أن نقول إن فهم "مارشال" لطبيعة المواطنة كان غاية فى المحدودية والخصوصية"[1]. فالمواطنة بطبيعتها تختلف من بلد لآخر، مما يجعل الحلول التى قدمها "مارشال" فى نظريته لا تصلح بالضرورة لباقى بلدان العالم فهى حلول بريطانية.

كذلك فقد رأى بعض الباحثين أن اقتصار نظرية "مارشال" على نموذج بريطانيا يثير كثيراً من الشك حول مدى كفاءة النظرية للتطبيق فى غيرها

(1) Pierson, C., "The Modern State", P: 137.

من البلدان، "فمارشال" وإنْ كان لم يـذكر أن نظريتـه تخـص بريطانيـا أو إنجلترا تحديداً، إلا أنه لم يذكر غيرها من البلـدان، ممـا يـشكك فـى صلاحيتها للتطبيق فى أماكن أخرى، "فنظرية "مارشال" ركزت بالأساس على حالة بريطانيا، بينما النظرية العامة للمواطنة – كأحد المظاهر الهامة للحيـاة السياسية الحديثة – يجب أن تؤخذ من منظور تاريخى مقارن عـن حقـوق المواطنة، لأن سمات المواطنة تتنوع وتتغير إلى أصناف بتغير المجتمعات.. بينما لم يذكر "مارشال" أى دولة أخرى"[1]. وهو ما يجعل مواطنة "مارشال" محدودة المدى، فبريطانيا ليست كل العالم، ونظامها السياسى لـيس النظـام الوحيد، وكان الأحرى "بمارشال" أن يشير إلى أنَّ نظريته عن بريطانيا فقط، أو أن يحاول أن يقدم نماذج أخرى لمواطنة الحقوق.

2- نظرية "مارشال" تصنع مواطناً اتكالياً:

وهو النقد الأهم الذى وجه لتلك النظرية، وهو نقد يتفـق وأفكـار التيار الليبرالى الفردى الكلاسيكى الذى يرفض تدخل الدولة فى شـؤون المواطنين، حيث يتهم هذا التيار نظرية "مارشال" بأنهـا بفكرتهـا عـن المساعدات التى تقدمها الدولة للمواطنين فى صورة حقوق ستجعل مـنهم مجموعة من المتواكلين المعتمدين على الدعم الحكومي، مما يوقف النمو الاجتماعى ويشكل خطراً على عملية التنمية بالضرورة. فوجهة نظـرهم "أنَّ مساعدات دولة الرفاهية لا يمكن اعتبارها محررة للناس من فقـرهم وتواكلهم بل بالأحرى مُقيدة لهم بذلك الفقر، فمساعدات الدولة هـى فـى الحقيقة عقبة فى طريق المواطنة"[2]. فالمواطن من المنظـور الليبرالـى ينبغى أن يتحلى بالإيجابية وليس بالسلبية والتواكل، والاعتماد على الدولة، وعليه كان من الضرورى أن ينتبه "مارشال" إلى تبعـات رؤيتـه علـى

(1) Turner, B. S, "Outline of a Theory of Citizenship", P: 205.
(2) Gunsteren, H. V, "Four Coneptions of Citizenship", P: 38.

المواطن نفسه؛ فاستمرار تقديم الدولة للدعم فى صورة حقوق اجتماعية قد يقتل النزعة الإيجابية والطموح لدى المواطن، فإذا كانت الدولة توفر أساسيات الحياة الكريمة – كما يقول مارشال – فما الداعى للسعى إلى ما هو أكثر؟ من هنا تصبح مسألة الاعتماد على الدولة بدلاً من الاعتماد على النفس هى الأساس، وهو ما عبر عنه "مارشال" بقوله إن الخدمات العامة ستكون هى المعيار وليس الخدمات مدفوعة الثمن، لهذا يرى البعض أن الحقوق الاجتماعية فى نظرية "مارشال" "تعطى صورة للمواطنة غاية فى السلبية"[1].

غير أنَّ هذا النقد غير منصف لرؤية "مارشال". فما قدمه "مارشال" فى نظريته عن المواطنة إنما هو محاولة لمعالجة اللامساواة الاجتماعية، وقد ركَّز فى نظريته على ضمان وصول الدعم لمن هم فى حاجة إليه بحيث يحقق معنى المساواة، وليس المساواة المطلقة، فالواقع يقول إن هناك مبدأ للمساواة موجوداً بين المواطنين، لكنَّ الحقيقة أن هناك الكثير مما يحتاجه المواطنون ولا يقدر على الحصول عليه إلا القلة منهم، مما يفسد مبدأ المواطنة المتساوية، لذا يرى "مارشال" أن مساعدة الدولة لمن لا يقدر للحصول على الخدمة ما يقلل من حالات عدم المساواة داخل المجتمع، أما من يطمح فى المزيد فلن يكون هناك ما يعيقه أو يمنعه، فالوضع هنا يختلف عن النظام الاشتراكي، فلا يُفرض على مواطن أن يعيش فى مستوى أقل مما يقدر هو أن يعيش فيه بحجة صنع مساواة اجتماعية. فالخدمات فى رؤية "مارشال" ستقدم للجميع (بما فيهم الأغنياء)، غير أن تلك الخدمة ستكون محددة – بطبيعة الحال -بإمكانات الدولة ومواردها، ومن يرغب فى ما هو أفضل، فعليه أن يتحمل نفقة ذلك وفى نظر "مارشال" هذا أفضل من أن تكون الخدمات مدفوعة الثمن ولا يقدر عليها إلا القلة بينما يعيش الكثيرون محرومين منها، فالدولة لا تقف عائقاً فى طريقة من يتمتعون بالطموح

(1) Pierson, C., "The Modern State", P: 138.

ويتسمون بالإيجابية، غير أنها فى الوقت نفسه لن تُجّوع وتُعذّب المواطنين حتى تجبرهم على أن يكونوا إيجابيين.

3- مواطنة "مارشال" مواطنة حقوق بلا التزامات:

وهو النقد الذى تبناه أصحاب التيار المحافظ[*] فى الفكر الليبرالي، حيث اعتبروا أن "مارشال" ركّز فى دراسته للمواطنة على فكرة الحقوق فقط، مما أعطى انطباعاً بأن المواطنة ما هى إلا مجموعة من الحقوق، بينما أهمل ذكر الالتزامات التى من المفروض أن لها الأهمية نفسها بالنسبة للمواطن، بل إنها عند البعض تعد أهم من الحقوق، لأن تلك الأخيرة مرتبطة برغبة المواطن فى ممارستها بينما الالتزامات هى حقوق الدولة والجماعة السياسية على المواطنين، ومن ثم فتركها يشكل خطراً على البناء الاجتماعي، "فالمحافظون الجدد[**] يعتقدون أن مواطنة "مارشال" الحقوقية قد صنعت مجتمعاً من الأفراد الذين يعرفون حقوقهم فقط، بينما لا يُلمون إلا بالقليل من واجباتهم ومسؤولياتهم"[1].

والحقيقة أن فى هذا الاتهام "لمارشال" شيئاً من الظلم؟ ذلك أن

(*) يرى أصحاب التيار المحافظ فى الفكر الليبرالى أن المواطنة الحقة هى التى تستلهم قيمة الالتزامات الواجبة على المواطن من النموذج اليونانى القديم، حيث التشديد على دور المواطنين فى ظل دولة المدينة فى حكم دولتهم عن طريق المشاركة الفعالة فى المؤسسات التابعة للدولة.

(**) المحافظون الجدد Neo-Conservatives: تيار فكرى ظهر فى الولايات المتحدة يدعم فكرة استخدام القوة العسكرية والاقتصادية لأمريكا لنشر الليبرالية والديمقراطية، وحقوق الإنسان فى باقى دول العالم، ويعد الأب الروحى لهذا التيار هو المفكر الأمريكى من أصل ألمانى "ليو شتراوس" (1899 – 1973م)، ويعتقد الكثيرون من مفكرى العرب أن هذا التيار له نزعة صهيونية، وأنه معادٍ للثقافة العربية والإسلامية.

(1) Heywood, A., "Political Ideas and Cocnepts", P: 163.

"مارشال" قد حدد فى كتابه الهدف من دراسته للمواطنة بأنها معرفة تأثير تلك الأخيرة على اللامساواة الاجتماعية، أى أن حيز دراسته إنما ينصب أساساً على مسألة حقوق المواطنة ودورها فى سد الفجوة بين الطبقات فى المجتمع الرأسمالي، وبالتالى لم يكن هناك مجال للحديث عن الالتزامات والواجبات بشكل مستفيض، غير أن ذلك لم يمنع "مارشال" من التعرض لفكرة الالتزامات فى دراسته تلك، فعند حديثه عن الدور الذى قامت به الاتحادات العمالية فى الحصول على حقوق الطبقة العاملة فى بريطانيا تناول "مارشال" أهمية مسألة الواجبات بقوله: "إذا كانت المواطنة قد استخدمت فى عملية الدفاع عن الحقوق، فإنَّ واجبات المواطنة والتى لها الأهمية نفسها – لا يمكن تجاهلها"[1]. وقد أوضح هنا معنى واجبات المواطنة من وجهة نظره قائلاً: "إن الواجبات لا تطالب الإنسان أن يضحى بحرياته الفردية، أو أن يوافق بلا نقاش على كل قرارات الحكومة، لكنها بالأحرى تطلب منه أن تتسم أفعاله بشئ من الإحساس بالمسؤولية تجاه رفاهية المجتمع"[2]. فالمحافظة على الخير العام وعلى استمرار الجماعة هو الواجب الأهم عند "مارشال".

كذلك فقد عاد مارشال وتحدث عن الواجبات عند كلامه عن مسألة "واجب العمل" **The Duty to Work**، ومدى أهمية أن يكون لكل فرد فى المجتمع عمل يعمله، وكيف تغيرت النظرة إلى من لا يعمل من اعتبار المسألة شأن شخصى إلى كونها شأناً عاماً[3]. وقد حاول "مارشال" أن يربط ذلك بحالة المواطنة وبمسؤوليات الطبقة العاملة.

4- قصور رؤيته حول أسباب اللامساواة الاجتماعية:

حيث اعتبرت بعض النسويات[*] أن "مارشال" قد اختزل الأسباب

(1) Marshall, T.H, "Citizenship and Social Class", P: 70.
(2) Ibid, P: 70.
(3) Ibid, PP· 78-80.

(*) للمزيد عن تاريخ التيارات النسوية ومواطنة المرأة: انظر الفصل الرابع من البحث.

المؤدية إلى وجود اللامساواة داخل المجتمع فى فكرة واحدة وهـى النظـام الرأسمالى أو اقتصاد السوق حيث يكون الفقراء بلا حماية من انتكاسات قـد تدمر أوضاعهم المادية أو تفقدهم وظائفهم، ومن ثم فقد عمل "مارشال" على استخدام مفهوم المواطنة الحقوقية لتدمير تلك اللامساواة الطبقية، بينمـا لـم ينظر إلى الأسباب، الاجتماعية الأخرى والتى قد تؤدى إلى لا مساواة داخل المجتمع، فافتراضه الذى شاع فى فكر وتطبيق الديمقراطية الاجتماعية، يقوم على أن الهدف الأسمى للمواطنة الاجتماعية هو القضاء علـى اللامـساواة الطبقية، وحماية المواطن من قوى السوق، متجاهلاً سائر مسببات اللامساواة وسائر النظم والمواقع المؤثرة"[1]، أى أنهم يتهمون "مارشال" بأنه لـم يقـم بدراسة أسباب اللامساواة وأنواعها المختلفة داخل المجتمع بحيث يدرك أن ما قدمه من حلول تتبنى على المواطنـة الحقوقيـة لا يكفـى للقـضاء علـى اللامساواة؛ كما أنَّ المواطنة نفسها ليس الهدف الأسمى لها هو القضاء على اللامساواة الطبقية فقط، فهناك لا مساواة مثلاً تقوم على الجنس (ذكر/أنثـى) وهى غير مرتبطة بالطبقة، ومن ثم كان من المفروض على "مارشـال" أن يحاول أن يتعرض لها.. لكنه لم يفعل.

5- مسألة الدعم الحكومي:

ويتلخص هذا النقد فى أن "مارشال" لم يوضح فى دراسته تلك كيف؟ أو من أين؟ ستأتى الأموال التى ستقوم الحكومة باستخدامها لتقديم الدعم الحكومى حيـث "أخفق "مارشال" فى أن يطور رؤية اجتماعية اقتصادية يشرح من خلالها كيـف ستتولد وتنمو "المصادر" الضرورية لصنع دولة الرفاهية التى يتم بعد ذلك توزيعها على المستحقين فى صورة مساعدات طبية أو مؤسسات عامة للرفاهية"[2]، حيـث

(1) Fraser, N. & Gordon, L., "Civil Citizenship Against Social Citizenship", P: 93.
(2) Turner, B.S, "Outline of a Theory of Citizenship", P: 203.

إن تلك الأموال لا تمر فى الدورة المالية المعتادة، فالمال الذى تنفقه الدولـــة علـــى الرعاية الصحية أو التعليم أو غيرهما من صور الدعم الحكومى لدولة الرفاهيـــة، لا يتجدد بصورة مباشرة، لهذا يتحتم على الدولة أن تضمن آليـــة لتجـــدد المـــال المخصص للإنفاق على هذا الدعم بـــشكل يـــضمن وفاءهـــا بالتزاماتهـــا تجـــاه المواطنين، وهو ما رأى منتقدو "مارشال" إنه قد عجز عن توضيحه، بشكل يجعل نظريته أقل قابلية للتطبيق، حيث إن عجز الدولة عن توفير الموارد المالية يـــدمر نظرية "مارشال" من أساسها، وكان حرى به أن يفرد حيزاً كبيراً من بحثه لـــشرح كيفية توليد الموارد المالية لدولة الرفاهية.

6- تضارب الحقوق:

وهو النقد الذى قدمه "أنطونى جيدنز"[*] إلى نظرية "مارشال"، حيـــث لاحظ "جيدنز" أن حقوق المواطنة ليست متحدة ولا متجانسة فى نظام واحد، فالحقوق المدافعة عن الحريات – التى هى ثمرة كفاح الطبقة البرجوازيـــة – لا يمكن أن تتوافق مع مطالب الرفاهية التى طورهـــا الفكـــر الاشـــتراكي، وحركات الطبقات العاملة، وبينما الحقوق المدافعة عن الحريات تنزع إلـــى التأكيد والاعتراف بالسلطة السياسية والاجتماعية للملكية الخاصة على العمل، فإن حقوق الرفاهية تعد – ولو مبدأياً – التحدى المحتمل أو الأرجـــح أمـــام عملية تطبيق الرأسمالية كنظام اقتصادي"[1].

(*) انطونى جيدنز Anthony Giddens: ولد عام 1938، عالم اجتماع بريطـــانى شـــهير، اشتهر بنظريته عن الهيكلية Structuration، له ما لا يقل عن 30 مؤلف ومائتى مقـــال، عمل مستشاراً لرئيس الوزراء البريطانى "تونى بلير"، أدرج اسمه عـــام 2007 كخـــامس أكثر كاتب يُرجع إلى مؤلفاته فى التاريخ من أشهر مؤلفاته التى تُرجمت إلـــى العربيـــة: "الطريق الثالث" – "ما وراء اليمين واليسار".

(1) Ibid, P: 202.

أى أن "جيدنز" يرى أنه لا توافق بين الرأسمالية من جانب، وبين فكر دولة الرفاهية من جانب آخر. إلا أن "مارشال" كان يعتقد أن ذلك ممكن، فقد كان "مارشال" مدركاً لهذا التناقض والتعارض بين الرأسمالية وبين فكرة حقوق المواطنة، إلا أنه أكد على أنه يعمل فى نظريته من منطلق أنه يمكن صنع تلك المعادلة بين المبدأ الرأسمالي، وحقوق دولة الرفاهية؛ فهو يقدم منظوراً جديداً يختلف عن ذلك الذى قدمه التيار الاشتراكي، فهو لا يهدف – كما قال – إلى الوصول إلى مساواة مطلقة بل يعبر عن ذلك الفرق بين رؤيته ورؤية أى تيار اشتراكى قائلاً:

"إنها حركة مزدوجة تعمل جزئياً من خلال المواطنة وجزئياً من خلال النظام الاقتصادي، وفى كل الحالتين الهدف هو القضاء على حالات اللامساواة التى لا يمكن اعتبارها شرعية، إلا أن معيار الشرعية هنا يختلف، ففى الحالة الأولى هو معيار العدالة الاجتماعية، بينما فى الثانية هو العدالة الاجتماعية المتحدة مع الضرورة الاقتصادية"[1].

أى أن "مارشال" يحاول أن يصنع مواطنة حقوقية تتوافق والنظام الاقتصادى الرأسمالى وبشكل يحافظ على الثوابت الليبرالية من دون أن يسبب حالة من اللامساواة الاجتماعية.

7- المواطنة والعولمة[*]:

هذا النقد وإنْ لم يكن نقداً لصلب النظرية، إلا أنَّه بمثابة نقطة ضعف فيها، وهو أن رؤية "مارشال" لم تعد فعّالة فى ظل العولمة ونظام المؤسسات متعددة الجنسيات، حيث لم تعد الدولة القطرية هى المسيطرة على مقدرات

(1) Marshall, T. H, "Citizenship and Social Class", P: 77.

(*) العولمة Globalization: نظام عالمى يسعى لانفتاح دول العالم بعضها على بعض اقتصادياً وثقافياً بشكل يحول العالم إلى قرية صغيرة. للمزيد عن العولمة وعلاقتها بالمواطنة انظر الفصل الخامس من البحث.

الأمور داخلها. وبهذا تكون "مشكلة نظرية "مارشال" إذن هى أنها لــم تعــد ملائمة لمرحلة الرأسمالية العشوائية"[1]. حيث بات المتحكم فـــى المنظومـــة الاقتصادية داخل الدولة متمثلاً فى كيانات اقتصادية من خارجها، مما يقلـــل من دورها وبالتالى يربك رؤية مارشال تماماً.

ثالثاً ـ المواطنة والالتزامات:

سبق أن أوضحنا عند تعرضنا لموضوع علاقة المواطنة بالحقوق، أنَّ الحقوق قد احتلت المكانة الأبرز بالنسبة للمواطنة، وذلـــك يرجـــع لأســـباب تاريخية كما أسلفنا، حيث النظرة التى كانت سائدة منـــذ الثـــورة الفرنـــسية (1789م) وحتى القرن العشرين كانت تركز على وصف المواطنة على أنها مجموعة من الحقوق المستحقة للمواطن على الدولة سواءً كانت تلك الحقوق مدنية تتعلق بالحريات، أو سياسة ترتبط بالعمل السياسي، أو حتى اجتماعية تعبر عن المساعدات الحكومية.

غير أن تلك النظرة أحادية الجانب للمواطنة قد بدأت تتراجـــع شـــيئاً فشيئاً تحت ضغط الشكوك التى أثارها الباحثون فى مفهوم المواطنة ابتـــداءً من القرن العشرين، حيث لم يعد مفهوم المواطنة المعبرة عن الحقوق فقـــط مقبولاً عندهم لأسباب عدة، لعل أهمها رفض العقل والمنطق لقبـــول وجـــود حقوق للجميع وليس هناك ثمة التزامات على أحد، فالعقل يقول إن حقـــوقى هى التزامات – فى المقابل – على شـــخص آخـــر، وبـــالعكس. فـــالحقوق والالتزامات "يعبران عن الحقيقة نفسها ولكن من جانبين متقابلين، فحق (س) على (ص) هو واجب (ص) تجاه (س)"[2]، أى أنَّ الحقوق والالتزامات هما وجهان لعملة واحدة. فوجود الحقوق يعنى بالضرورة وجـــود الالتزامـــات، وبالتالى لا يجوز أن ننظر لفكرة المواطنة من جانب واحد فقط (الحقـــوق)،

(1) Turner, B. S, "Outline of a Theory of Citizenship", P: 205.
(2) Jones (Henry), "The Principles of Citizenship", Macmillan Co., London, 1919, P: 138.

بينما يتم تجاهل الالتزامات والواجبات.

والحقيقة أن تلك الرؤية عن الالتزامات لم تكن وليدة القرن العشرين، فهى فكرة بديهية ترتبط بالعقل، لهذا فإنَّ استنتاج وجود الالتزامات وأهميتها فى المجتمع قد ظهر أيضا بقوة فترة شيوع فكرة الحقوق فى النصف الأول من القرن التاسع عشر، وممن تعرض لتلك الفكرة فى عجالة كان الفيلسوف "توماس بين"(*) فى كتابه الذى دافع فيه عن الثورة الفرنسية، إذ قال معلقاً على "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" الذى قدمته الثورة:

"إن إعلاناً للحقوق، هو بالضرورة، إعلان للواجبات أيضاً، فأياً ما كان حقاً لى كإنسان، فهو حقٌ لإنسان آخر، وهذا الحق هو بمثابة واجبٌ، علىّ أنْ أقوم به كما أحوزه"[1]. ولعل "بين" هنا يلقى الضوء على أهمية إدراك المواطنين من البداية أن الثورة لم تأتِ كى تمنحهم حقوقاً فقط، وإنما تطلب منهم فى المقابل التزامات، وأنَّ المواطن الذى يقبل كل ما جاء فى الإعلان من حقوق، إنما – فى الوقت نفسه – يقبل أنَّ سائر المواطنين يحوزون الحقوق نفسها التى تشكل التزاماً عليه نحوهم، ففكرتا الحقوق والالتزامات مقترنتان على الدوام.

ونظراً لشيوع فكرة الحقوق لفترة طويلة مع قلة اهتمام بموضوع الالتزامات، فإن موجة للدفاع عن فكرة الالتزامات قد انطلقت من مبدأ أساسي، وهو أن المواطن كما هو حائزٌ على حقوق فهو مكلفٌ بالتزامات – انطلاقاً من مسؤوليته التاريخية عن تسيير مؤسسات الدولة التى لن تقوم بعملها على

(*) توماس بين Thomas Paine (1737–1809م): فيلسوف ومفكر وسياسى إنجليزي، هاجر إلى الولايات المتحدة،وطالب باستقلالها عن بريطانيا، دافع عن الثورة الفرنسية واشتهر بآرائه التحررية،أهم مؤلفاته: "الذوق العام" Common Sense – "حقوق الإنسان".

(1) Paine, T., "Rights of Man", P: 70.

الوجه الأكمل إلا بمشاركة المواطنين الفاعلة وبتحركهم المسؤول،و من ثم فإن "معظم النظريات ترى أن القبول السلبى للحقوق يجب أن يكون مدعوماً باستخدام فعال للمسؤوليات والقيم"[1]. فالمواطن لا ينبغى أن يتحول فى النهاية إلى مجرد متلق، يستقبل ما تمنحه الدولة له من الحقوق، بل عليه أن يؤدى التزاماته ويكون أكثر إيجابية ومشاركة فى الجماعة السياسية داخل الدولة، وبهذا تنتظم الدائرة المعبرة عن حقيقة المواطنة كعملية يكون فيها المواطن حاكماً ومحكوماً فى الوقت نفسه.

وكما تحدثنا عن تقسيم الحقوق إلى قانونية وأخلاقية، كذلك فإن الالتزامات تنقسم أيضاً إلى قانونية وأخلاقية، أما الأولى فهى التى نسميها الواجبات **Duties**، كدفع الضرائب وأداء الخدمة العسكرية...إلخ، وهى تُنفذ عن طريق المحاكم، كما أنها مدعومة بنظام من العقوبات.. وسواء كان القانون صحيحاً أو خاطئاً، فهو يُنفّذ ويُطاع خوفاً من العقاب"[2].

غير أنَّ هذا النوع الأول من الالتزامات لا يغطى إلا الجزء الأصغر من حيز المسؤولية الملقاة على عاتق المواطن، بينما يغطى النوع الثانى من الالتزامات الجزء الأكبر والأهم، حيث يقوم المواطن بأداء الالتزامات الأخلاقية ليس لأنها مناسبة ولكن لأن هذا السلوك يبدو صحيحاً أو صائباً من الناحية الأخلاقية"[3]. فرغبة المواطن فى الالتزام لا تصدر عن خوف من العقوبة، وإنما تكون نابعة من داخله، ومبنية على إيمانه بأن ما يفعله هو الصواب والأصح، أو كما قال "مارشال" هى أفعال تتسم بالشعور بالمسؤولية. وينتمى لهذا النوع الثانى من الالتزامات مشاركة المواطن الفاعلة فى الحياة السياسية فى دولته، وهو ما يمكن أن نسميه بالالتزام

(1) Routledge Ency. Of Philosophy, art: Citizenship, Vol. 2, P. 363.
(2) Heywood, A., "Political Ideas and Concepts", P: 147.
(3) Ibid, P: 147.

السياسي، حيث يكون المواطن غير مجبر على المشاركة السياسية – في أغلب الحالات – وإنما يشارك لشعوره بالمسئولية وبأن عليه التزاماً ما، لهذا "فرّق "هاربرت. ل. أ. هارت"(*). بين أن يكون الشخص "مجبراً" على فعل شئ، مما يعنى أن هناك عنصر إكراه، وبين أن يكون لدى الشخص "التزاماً" بأن يفعل شيئاً ما، مما يعنى الواجب الخلقى فقط"(1).

من هنا يمكننا أن نعرّف الالتزام عموماً بأنه مطلب أو صيغة إجبار (قانونى أو أخلاقي) للإنسان بأن يتصرف بطريقة محددة، أما الالتزام السياسى فهو أهم صور الالتزام الخُلقي، والذى يعبر عن واجب المواطن فى أن يعترف بسلطة الدولة وأن يخضع لقوانينها ويطيعها"(2)، فالدولة هى التى تعمل على منح المواطن حقوقه، وبالتالى يتوجب على المواطن إذا كان يقبل تلك الحقوق أن يقبل أيضاً بأن يوفى بالتزاماته تجاه الدولة وسائر المواطنين، وهذا لن يتم بشكل كامل بمجرد طاعة القانون فقط، وإنما بالشعور بعظيم الاحترام والتقدير للدولة نفسها، "فالالتزام السياسى لا يعنى واجب الطاعة لقانون بعينه، وإنما بالأحرى واجب المواطن فى أن يحترم ويطيع الدولة نفسها"(3). وبذلك يصبح المواطن ليس ملتزماً بما هو واجبٌ عليه قانوناً فقط، بل إنه يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك بأن يكون ملتزماً أمام نفسه باحترام الدولة ومؤسساتها، ويظهر ذلك فى إيجابية المشاركة فى تلك المؤسسات بغرض الحفاظ على الجماعة السياسية ووجودها أى أن الالتزامات هى النصف الثانى من المواطنة بينما الحقوق تشكل النصف الأول، "لذلك يمكننا أن ننظر للالتزام بوصفه جزءاً

(*) هاربرت ليونيل أودلفوس هارت H. L. A Hart (1907–1992م): أستاذ القانون بجامعة أكسفورد.

(1) Ibid.
(2) Heywood, A., "Key Concepts in politics", P: 140.
(3) Heywood, A., "Political Ideas and Concepts", P: 153.

تركيبياً فى بنية المواطنة"[1]، فكما أن المواطن يحصل على حقوقه داخل الجماعة السياسية بناءً على قاعدة المواطنة، كذلك فإنه يؤدى التزاماته بناءً على القاعدة نفسها.

فالمواطن يسدد دينه للدولة عندما يؤدى التزاماته، "فالمواطنون ليسوا مجرد مجموعة من حائزى الحقوق ممن لهم القدرة على المطالبة بها من دولتهم، وإنما عليهم أيضاً، واجبات والتزامات تجاه الدولة التى تولتهم بالحماية والرعاية والاهتمام"[2]. وإنما يفعلون ذلك – أى يحصلون على حقوقهم ويؤدون التزاماتهم – على قاعدة المواطنة.

والواقع أن فكرة الواجبات أو الالتزامات إنما انبنت على مبدأ "العقد الاجتماعي" حيث يلتزم المواطن بطاعة الدولة فى مقابل أن تكفل له الأمن، وذلك وفقاً لرأى "هوبز"، أما عند "لوك" فهو يطيع ويشارك بإيجابية فى الحكم أيضاً، بينما "روسو" يجعل السيادة للشعب ولا يمكن أن تُنتزع منه أو أن يتخلى عنها، وبالتالى تصبح قضية مشاركته ليست أمراً اختيارياً.

وبينما أيد عدد من المفكرين فكرة ارتباط الالتزامات بالتعاقد، هناك من رفض تلك الفكرة "وذهب إلى أبعد منها حيث اقترح أن الالتزامات، والمسؤوليات والواجبات ليست مجرد علاقة تعاقد وإنما هى صفة جوهرية لأى مجتمع مستقر"[3] مما يعنى أن مسألة الالتزامات مسألة طبيعية لا تعاقدية، حيث لا يمكن أن يكون هناك حقوق للمواطن دون أن يكون عليه التزامات، "فلو أن كل المواطنين كانوا حائزين على حقوق فقط، بينما كل الالتزامات تقع على عاتق الدولة، فإن الحياة المنظمة المتمدينة تصبح مستحيلة: فالأفراد الحاصلون على حقوق والذين لا يعترفون بأى التزامات هم غير منضبطين وخارجين عن نطاق

(1) Heywood, A., "Key Conepts in Politics", P: 140.
(2) Heywood, A., "Political Ideas and Concepts", P: 137.
(3) Ibid, P: 148.

القانون"[1]، أى أن فكرة الالتزام هى فكرة مكوّنة ليس فقط لمفهوم المواطنة بل للمجتمع المدنى كله.

ولعل الدافع وراء قبول فكرة الالتزامات الطبيعية، هو محاولة مقارنة مسألة "الالتزام" بمسألة "الحق"، فإذا كان المجتمع المدنى قد أنشئ من أجل الدفاع عن الحقوق الطبيعية، أى أنه كانت هناك حقوق فيما قبل التعاقد لتأسيس المجتمع، وبما أنَّ الحقوق تستدعى – منطقياً – وجود التزامات فى المقابل، إذن فإن هناك التزامات طبيعية فيما قبل العقد أيضاً.

وحتى فى حالة التشكيك فى مسألة ارتباط الحقوق بالالتزامات، والقول بأن هناك حقوق لا يقابلها التزامات، فإنه فى هذه الحالة يكون لدى الإنسان التزام بقبول فكرة أن الحق متاح للآخر، فلو أخذنا مثال "هاربرت هارت" عن رجلين يرى كل منهما قطعة نقود على الأرض، "ولكل منهما الحق فى أن يلتقطها، ولا أحد منهما عليه التزام بأن يترك الآخر يلتقطها، (برغم أن كل منهما ملزم بألا يستخدم القوة)"[2]. حتى فى هذه الحالة يكون الإنسان ملزماً بأن يعترف للآخر بالحق نفسه الذى له فى قطعة النقود، حتى لو أدى ذلك إلى إشكالية: من سيحصل عليها؟ أى أنه فى تلك الحالة هناك (حق) لكل منهما فى الحصول على قطعة النقود، وهناك (التزام) من كل منهما بقبول أن الحق السابق ليس له وحده، ففى كل الأحوال الحق دائماً مقترن بالتزام.

وقد لاقت فكرة الالتزامات الطبيعية **Natural Obligations** رواجاً عظيماً، خاصة أنها تتخطى الثغرات(*) الموجودة فى فكرة الالتزامات

---

(1) Heywood, A., “Political Ideas and Concepts”, P: 148.
(2) Barry, N. P, “An Introduction to Modern Political Theor”, P: 240.
(*) ولعل أشهر تلك الثغرات ما تتعلق بالتزام الطفل بطاعة والديه برغم أن عمره لايسمح له بالدخول فى العقد الاجتماعي، مما يثير تساؤلاً حول وجود التزام ممن لم يكن طرفاً فى العقد، أو ممن يدعى أنه لم يوافق على شروط العقد وأنه ليس طرفاً فيه، ومن ثم ليس عليه التزام بأن يؤدى أى نوع من الواجبات، وهى الثغرات التى تختفى مع فكرة الالتزامات الطبيعية حيث الالتزام موجود مع وجود العقد أو من قبل وجوده.

التعاقدية **Contractual Obligations**، وقد استفاد التيار الليبرالي المحافظ منها في ترسيخ فكرته عن أسبقية الفرد على المجتمع، حيث إن الفرد لديه حقوق وعليه التزامات من قبل أن يظهر المجتمع، مما يعضد الفكرة الليبرالية عن أنّ المجتمع هو بالأساس تجمع من الأفراد، ومن ثم فالقيمة الأعلى التي ينبغي للفكر السياسي الاهتمام بها هي "الفرد" لا المجتمع.

والحقيقة أن مسألة الالتزامات قد ظلت منذ ظهور الفكر الليبرالي وحتى اليوم مسألة محورية عند التيار المحافظ، حيث إن الصورة التي يرسمها هذا التيار للمواطن الإيجابي ذات وجهين: الأول "يركز على مسألة الاعتماد على النفس وأن يقف المواطن على قدميه (أي لا يعتمد على مساعدات الدولة)، والثاني يشدد بشكل تقليدي محافظ على فكرة الواجب والمسؤولية"[1]، ذلك أن مشاركة المواطن في الحياة السياسية هي السبيل لضمان سير المؤسسات الديمقراطية بشكل منتظم، وعليه يكون لدى المواطن هنا شعور بالمسؤولية نحو الجماعة السياسية، فواجب كل مواطن ومسؤوليته هو ضمان استقرار المجتمع واستمراره.

ولعلنا لو حاولنا أن نبحث عن أصل تلك الفكرة نجدها عند اليونان قديماً، حيث المواطنة لم تكن تعني آنذاك مجموعة من الحقوق كما هي الحال الآن، وإنما بالأحرى مجموعة من الالتزامات، "ففكرة الواجب كانت بالتأكيد هي المكون الأهم لمفهوم المواطنة القديم"[2]. لهذا لم يكن يمارس كثير من المواطنين النشاط السياسي في ذلك الحين، كونهم كانوا ينظرون إليه بوصفه التزاماً وواجباً، لا امتيازاً وحقاً، مما جعل الدولة تعطي مكافآت للحضور في جلسات المجالس التشريعية وغيرها من مؤسسات الدولة بغرض تشجيع المواطنين على ممارسة دورهم والقيام بأعبائهم والتزاماتهم نحو الجماعة

(1) Heywood, A., "Political Ideas and Concepts", P: 162.
(2) Pierson, C., "The Modern State", P: 139.

السياسية.

ونظراً لتنوع فكرة الواجبات وتشعبها بحسب تنوع الأدوار التى يلعبها الفرد داخل المجتمع، فإننا سنركز هنا على مسألة الالتزامات السياسية، لأن موضوعنا فى الأساس يهتم بالمواطنة وكيفية ارتباطها بفكرة الالتزام داخل الجماعة السياسية وكيف يكمل فكر "الالتزام" ما بدأه فكر "الحقوق" من صنع المواطنة الحديثة فى الأيديولوجيا الليبرالية.

أ - الالتزامات السياسية:

إن فكرة "الالتزام السياسي" تعد - بلا شك - من أهم الأفكار التى ينبنى عليها النظام والفكر الديمقراطي، فإذا كان هذا الأخير يعنى أن يكون الشعب هو الحكم أو أن يكون له الدور الأهم فى الحكم، فذلك بالضرورة يستلزم أن يشارك هذا الشعب - عن طريق أفراده - فى الحياة السياسية بشكل فعال حتى تتحقق الديمقراطية. وأفراد الشعب الذين هم فى النهاية مواطنون يجب أن يدركوا أنَّ عليهم التزام سياسى يتعدى مجرد أداء الواجبات القانونية من أداء الخدمة العسكرية، ودفع الضرائب، واحترام القانون، وإنما هم أيضاً مطالبون بأداء أدوارهم فى تسيير المؤسسات التى عن طريقها تتحقق المثل الديمقراطية العليا.

من هنا يمكن أن نفهم أهمية الدور الذى تؤديه فكرة الالتزام السياسى فى الفكر الغربى اليوم، "فالسؤال حول الالتزام السياسى هو المولّد لأغلب المجادلات فى النظرية السياسية"[1]، فتلك المجادلات والمناقشات إنما تدور حول ماهية الالتزام السياسي، وحدوده، وصفات المواطن الملتزم ودوره... إلخ. وتكتسب تلك المناقشات أهمية من منطلق أن أغلب المواطنين اليوم - حتى فى أعرق الديمقراطيات الغربية - غير مهتمين بمسألة الالتزام

---

(1) Leca (Jean), "Individualism and Citizenship", In: Turner, B. S. & Hamilton, P., "Citizenship: Critical Concepts", Vol. 1, P: 149.

السياسي، وإنما يكتفون فى أغلب الأوقات بأداء الواجبات القانونية فقط خوفاً من العقاب بينما ينفقون معظم أوقاتهم فى تحقيق مصالحهم الفردية والعائلية، غير مفسحين للنشاط السياسى إلا حيزاً صغيراً من وقتهم.

وقد اتفق العديد من الباحثين فى الفكر السياسى على أن الصورة الأكثر تعبيراً عن الالتزام السياسى إنما هى المشاركة السياسية، بل أن التيار الليبرالى المحافظ قد شدّد كما قلنا على فكرة الالتزام السياسى بوصفها واحدة من الأفكار التى تبرز دور الفرد المواطن كحاكم ومحكوم فى الوقت نفسه، بل إنهم يرون "أن الفضيلة الأولى للمواطنة هى الالتزام بالمشاركة الفعالة فى الجماعة السياسية داخل الدولة"[1]، فصورة المواطن السلبى الذى يكتفى بالمطالبة بحقوقه فقط، لم تعد مقبولة فى الفكر الليبرالي، وإنما أصبح المواطن المثالى هو ذلك الذى يطالب بحقوقه، ويؤدى فى الوقت نفسه التزاماته فى صورة عملية تبادلية، يدعم فيها المواطنون الدولة حتى تصبح قادرة على أداء حقوقهم بعد ذلك.

فالمواطنة لا تعنى أن يكون الفرد منتمياً إلى الدولة فقط، وإنما تعنى أيضاً أنه صاحب سلطة وسيادة بوصفه واحداً من الشعب، وعليه أن يتصرف وفق هذه المسؤولية[*] لهذا فإن فضيلة هذا المفهوم – المواطنة – تتطلب

---

(1) Pierson, C., "The Modern State", PP: 149-150.

(*) فى بعض الدول التى تعانى الديمقراطية فيها من العديد من المشكلات على مستوى التطبيق – مثل مصر – يفقد المواطن إيمانه بمبدأ سيادة الشعب، مما يدفعه إلى العزوف عن المشاركة ويُفقده الرغبة فى أداء دوره فى العملية السياسية، ويتحول إلى مواطن سلبى غير مكترث بأداء التزاماته السياسية أو حتى المطالبة بحقوقه. وفى هذه الحالة يجب على الدولة أن تعمل على تشجيع المواطنين على المشاركة – خاصة الشباب – وذلك عن طريق تبنى المشروعات القومية، وتحفيزهم على الانخراط فى العمل الحزبي، وفى الأعمال التطوعية فى المجالات السياسية وغير السياسية (البيئة ومحو الأمية... إلخ)، وفى ممارسة حق التصويت، وفى أنشطة مواجهة الأزمات. وذلك عن طريق إعداد قواعد بيانات للمواطنين، وتقديم حوافز=

أكثر من مجرد طاعة القوانين ومراعاتها، إنها مسألة استخدام حكيم ومسؤول للسلطة وفى مواقف حيازة القوة"[1]. فالمواطن يدرك أن التزامه السياسى النابع من قناعته بأهمية دوره هو الذى يدفعه للمشاركة فى الجماعة السياسية والتعاون مع سائر المواطنين لما فيه الصالح العام، ويظهر هذا بوضوح فى المواضع التى تكون الكلمة فيها له مثل (الانتخابات – الاستفتاءات – ... إلخ)، فالمواطن الذى ينتخب أصحاب الأفكار المتطرفة، أو الذى يبيع صوته الانتخابى فى مقابل المال، إنما يعد تصرفه خالياً من المسؤولية.

أما من يتقاعس عن المشاركة أصلاً، فهو يتخلى عن تأدية التزامه السياسي، كونه يهدد مؤسسات الدولة بالشلل، فلو لم يتقدم أحد للترشح للوظائف العامة، أو لم يذهب أحد لصناديق الانتخاب، فإن شغل تلك الوظائف يصبح مستحيلاً، مما يعطل مؤسسات الدولة عن العمل، ومن ثم ينهار النظام بكامله، وبالتالى تصبح الدولة عاجزة عن تحقيق الغرض الذى أنشئت من أجله وهو الخير العام.غير أنَّ المشكلة تكمن هنا فى أن معظم المواطنين فى البلدان الديمقراطية لم يعودوا مهتمين بمسألة المشاركة اليوم ، "فتلك الرؤية – التى تنادى بضرورة المشاركة – تصطدم مع الفهم الحديث للحياة الجيدة

=مادية ومعنوية لهم، وتنمية الثقافة السياسية بينهم، ومحاولة حل مشاكلهم لتحفيزهم على المشاركة، وإبراز نماذج النجاح والقدوة أمامهم، وحين يلاحظ المواطن أثر مشاركته فى صنع القرار السياسى ستعود إليه ثقته فى مبدأ سيادة الشعب، وستزيد معدلات المشاركة وصورها بالضرورة. للمزيد عن طرق معالجة أزمة المشاركة السياسية انظر:

(1) السيد عليوة، المشاركة السياسية، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، 2000.

(2) سعد إبراهيم جمعة، الشباب والمشاركة السياسية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.

(3) Gunstern, H. V, “Four Conceptions of Citizenship”, P: 45.

فى العالم الغربي، فمعظم الناس اليوم يجدون سعادتهم العظمى فــى حيــاتهم العائلية، أو فى أعمالهم، أو فى دينهم، أو فى أوقات فراغهم، لكن ليس فــى السياسة. إن المشاركة السياسية يُنظر لها بوصــفها أمــراً اتفاقيــاً (يحــدث بالصدفة)، وعادة ما تمثل عبئاً ضرورياً، الغرض منه التأكد من أن الحكومة تحترم وتدعُم حرية الأفراد فى متابعة مشروعاتهم الخاصــة أو مــا يتعلــق بها"[1]، أى أن فردية الأفراد، ومصالحهم الخاصة تطغــى علــى اهتمــامهم بالشأن العام، وهو ما يدفع المواطن بعد ذلك إلى التخلــى عــن مــسؤولياته والتزاماته مرتكناً على سائر المواطنين فى قضائها نيابة عنه، وهو ما يهــدد كما قلنا بانهيار نظام إدارة الدولة، فالمطالبة بمواطنة فعالــة اليــوم تعنــى محاربة الجاذبية الرهيبة للحياة الخاصة أو الفردية"[2]. حتى يمكــن جــذب المواطن من محيطه الفردى إلى الحياة العامة، وحثه على القيام بمسؤولياته.

ولعل تلك الأزمة المتعلقة بالالتزام السياسي، وبتحمل المواطن لمسؤوليته، تظهر لنا عندما يصبح المواطنون غير مدركين فعلياً لخطورة تقاعسهم عن أداء التزاماتهم، خاصة وأن الحكومات مهما حاولت أن توجه المواطنين إلى الالتزام، أو أن تغرس تلك الثقافة فيهم دون أن يكونوا هم على استعداد لتقبل ذلك، فإنهــا لن تنجح أبداً. فلا يمكن بأى حال من الأحوال سد الثغرة التــى يحــدثها نقــص الوعى السياسى لدى المواطن بأهمية التزامه بمسؤولياته الــسياسية، وهــو مــا يحدث فعلاً اليوم حتى فى البلدان العريقة فى الديمقراطية[*]، فهذه المشكلة قــد لا

(1) Routledge Ency. Of Philosophy, art: Citizenship, Vol. 2, P: 364.
(2) Ibid, P: 364.

(*) إن الدراسات التى أجريت على معظم البلدان الديمقراطية لحساب معدلات الإقبــال علــى التصويت Voter Turnout خلال الأربعين عاماً الماضية أظهرت تراجعاً ملحوظاً على المشاركة السياسية فى الديمقراطيات الراسخة مثل أوروبا والولايــات المتحــدة واليابــان وحتى دول أمريكا اللاتينية منذ عام 1960م، الأمر الذى آثار جدلاً بين علمــاء الــسياسة حيث طال هذا التراجع فى نسب المشاركة صوراً أخرى مثل: الانضمام للأحزاب بشكل=

تكون خطيرة ما دام الناس يتصرفون بمنتهى المسؤولية: فهم يشاركون فى الانتخابات ولا يصوتون لأحزاب تناهض الديمقراطية، ولديهم تأمين صحى ولا يدعون المرض إلا حين يمرضون حقاً، إلا أنَّ هذا الزمن قد انتهى، فالعديد من الناس أصبحوا لا يطئون بأقدامهم الأماكن المخصصة للتصويت، والأحزاب المناهضة للديمقراطية أصبحت تجنى أصواتاً انتخابية، والناس تعمل ولا تدفع الضرائب، ويدعون المرض ومع ذلك يواصلون جنى المال من أماكن أخرى، ويراوغون بمهارة كل محاولة لتمييز المخادعين من الصادقين"[1].

فواقع الحال أن المواطن اليوم أصبح يجيد المطالبة بالحقوق، بينما ليس لديه أدنى وعى بأهمية التزامه بمسؤوليته، حتى أضحى الشخص الذى يجيد التهرب من واجباته والتزاماته شخصاً مميزاً، بل إن البعض أصبح يفاخر بقدرته على التهرب من الجيش، أو من دفع الضرائب أو يتفاخر ببراعته فى التفاوض على بيع صوته الانتخابى مقابل أكبر قدر ممكن من المال. وهو ما يدل على قلة الوعى بأهمية دور المواطن فى النظام الديمقراطي، والذى جعل المواطن مراقباً لأداء الحكومات بشكل مباشر أو غير مباشر، ومشاركة المواطن فى الحياة السياسية بكافة صورها إنما هى إشارة من المواطنين للحكومات بأنهم يراقبون ويتابعون، ومن ثم يضمن المواطنون أن الأداء فى مؤسسات الدولة يسير بالشكل الذى يحقق النفع العام، وليس النفع لبعض أصحاب المصالح الخاصة.

=تطوعي، وحضور الجلسات المدنية كمراقبين، والمشاركة المدنية مثل الذهاب للكنائس، أو عضوية النقابات والاتحادات والجمعيات المدنية، إلا أنه كان هناك ارتفاع فى نسب المشاركة فى صور أخرى مثل المقاطعة والتظاهر والتبرع للحملات الانتخابية.

Nohlen (Dieter), "Voter Turnout Since 1945: A Global Report", 3rd (ed), International IDEA, Stockholm, 2002.

(1) Gunsteren, H. V, "Four Conceptions of Citizenship", P: 39.

غير أن هناك سؤالاً منطقياً قد يثار حول مسألة الالتزام السياسي، وهـو إذا كان الالتزام السياسى فى صورته العامة هو طاعة القانون وتنفيذه، واحترام الدولة والحكومة التى تعمل على منح المواطن حقوقه وتحميها، فهـل هـذا الالتزام أمر مطلق، أم أنه مُحدد؟

والحقيقة أن الإجابة عن هذا التساؤل نجدها عند "جون لوك" الذى عبّر صراحة عن أن الالتزام من جانب المواطنين إنما يـرتبط بـأداء الحكومـة لدورها وحمايتها للحقوق الطبيعية، إذن "فالالتزام الـسياسى لـيس مطلقـاً، فالمواطنون عليهم الالتزام بطاعة الحكومة فقط فى حالة احترام الحكومة لتلك الحقوق الأساسية، وحينما تتحول الحكومة إلى طغيان غاشم (من حق الشعب أن يغيرها أو يعطلها، ويؤسس حكومة جديدة). وهذا وفق إعلان الاسـتقلال للولايات المتحدة الأمريكية"[1]. حيث يكون التـزام المـواطن فـى الدولـة الديمقراطية إنما هو رد فعل لالتزام آخر من جانب الحكومة تقوم بموجبـه بحماية الحقوق والحريات. غير أن فكرة الالتزامات المحددة تثير فى الوقت نفسه مخاوف العديد من المفكرين الليبراليين والمحافظين منهم تحديداً، فهـم عادة قلقون من الاعتراضات والتمرد والثورة، كما أنهم غير غـافلين عـن فوائد ومميزات الحكومة القوية"[2]. ومعنى ذلك أن مـن المحتمـل ظهـور جماعات وطوائف داخل المجتمع تعتبر أن الحكومة لم تقـدم لهـم حقـوقهم المستحقة، وأنها لم تدافع عن الحريات، مما يعد مبرراً لعدم الاعتراف بهـا والثورة عليها كما سبق وذكر "جون لوك"، وهو الأمر الذى يهـدد انهيـار الدولة وتفتتها، لهذا قد يكون وضع التزامات مطلقة هى الوسيلة المثلى فـى نظر البعض لضمان بقاء الاستقرار للجماعة السياسية والسؤال الآن: ما الذى ينبغى على المواطن الإيجابى أن يفعله من أجل أن يكون قد أدى ما عليه من

(1) Heywood, A., “Political Ideas and Concepts”, P: 154.
(2) Ibid, P: 155.

التزامات سياسية؟ أو بتعبير آخر، ما متطلبات الوفاء بالالتزام السياسي.

ب- الالتزام السياسي ودور المواطن:

إن الديمقراطية الحقة لا تتلخص فقط فى طاعة القوانين، وإنما أيضاً ينبغى على المواطن الإيجابى أن يكون ناقداً ومراقباً لأداء الحكومة، وحتى يضطلع المواطن بهذا الالتزام، فعليه أن يكون مؤهلاً له بأن يتميز بأربع صفات ضرورية:

1- التسامح.

2- المشاركة الفعالة.

3- المعلومات.

4- الدعم للحكومة.

1- التسامح Tolerance:

حيث ينبغى أن يكون لدى كل مواطن صفة قبول الآخر داخل جماعته السياسية، حتى لو كان هذا "الآخر" مختلفاً عنه ثقافياً أو دينياً أو عرقياً، فعدم وجود تنوع داخل المجتمع يؤثر سلباً على الديمقراطية، "فلو أنَّ البعض تم منعه من نشر الأفكار غير الشعبية فلن تتحقق فى هذه الحالة الديمقراطية... فعلى الأقل يجب على معظم المواطنين فى النظام الديمقراطى أن يسمحوا للجماعات المختلفة بالتعبير عن أوضاعها بشكل حُر، فلو أنهم لم يفعلوا ذلك يكون هناك خطر يتمثل فى عدم وجود العديد من الخيارات أمام الناخب لينتقى من بينها"[1].

وفى تلك الحال يصبح المواطن عقبة فى سبيل تحقيق الديمقراطية الحقة بدلاً من أن يكون عوناً لها. كما أنَّ تحلى المواطن بصفة التسامح وقبول الاختلاف،والعمل على ذلك إنما يدل على اهتمام منه بالخير العام،

(1) Shively (W. Phillips), "Power and Choice... An Introduction to Political Science, 7th (ed), MacGraw-Hill, New York, 2001, P:144.

وبضمان استمرار الجماعة السياسية، وليس مجرد طاعة القوانين المكتوبة، وبذلك يكون قد اتخذ خطوة هامة نحو أداء التزاماته وتحمل مسؤولياته.

2- المشاركة الفعالة Active Participation:

حيث يقوم المواطن من خلال مشاركته بأداء أبرز التزاماته السياسية وهى المشاركة فى الحكم فالسلطة فى النظام الديمقراطى تشبه الطريق ذى الاتجاهين، لذلك على المواطنين أن يتحركوا بشكل حقيقى لممارسة سلطاتهم على الحكومة... فلو أنهم لم يفعلوا ذلك، تكون الدولة ببساطة غير ديمقراطية، حيث تمارس الحكومة سلطتها على المواطنين، ولا يحدث العكس"[1]، فالمواطنة هى القدرة على أن يكون الشخص حاكماً ومحكوماً فى الوقت نفسه، وإذا كان وضعه كمحكوم يجعله يحصل على حقوق المواطنة، فإنه كحاكم عليه التزام بالمراقبة والمتابعة لكل من يشغل منصباً عاماً فى الحكومة، حتى يمكنه أن يتأكد من أن الحكومة تقوم بعملها على الوجه الأمثل.

والمشاركة وإن لم تكن واجباً قانونياً فى عدد كبير من بلدان العالم الديمقراطي، إلا أنها تمثل الالتزام الأخلاقى الأهم الذى يقع على عاتق المواطن، فمعظم الدساتير الغربية تترك أمر المشاركة السياسية لضمير المواطنين ووعيهم، وتكتفى ببث حملات التوعية والإرشاد لحث المواطنين على المشاركة والقيام بأدوارهم فى صنع الديمقراطية، واستمرار الجماعة السياسية.

3- المعلومات Informations:

حيث إن البحث عن المعلومات التى تتعلق بالشأن العام هو أحد التزامات المواطن، فلو أنَّ المواطن قرر أن يكون إيجابياً وفاعلاً فى الحياة السياسية، فعليه أنَّ يكون ملماً بالوضع السياسى فى مجتمعه، ولن يتأتى له

(1) Ibid, P: 144.

ذلك إلا عند حصوله على المعلومات الكافية، لهذا تصبح مسألة البحث عن المعلومات من المسائل الجوهرية بالنسبة للمواطن الإيجابى الراغب فى تأدية التزاماته، فلو أن المواطنين لا يفهمون ما الذى يحدث بالضبط، يمكنهم أن ينشطوا كما يحبون لكنهم لن يكون لهم إلا تأثيراً ضعيفاً على أفعال الحكومة.. فالديمقراطية تتطلب أيضاً أن يكونوا على دراية بما يجرى من أحداث"[1].

فثقافة المواطن السياسية ووعيه بالظروف الاجتماعية فى مجتمعه، وخبرته التى يكتسبها من ممارسته المتكررة للعمل السياسي، كل هذا يُصقل أداءه السياسي، ويجعله أكثر تأثيراً فى الحياة السياسية، وأكثر فهماً لدوره والتزاماته. فبحث المواطن عن المعلومات يجعله بمرور الوقت على درجة عالية من الإدراك والوعى تحميه من أن ينخدع بالكلام المزيف الذى يُستخدم من قبل العاملين بالسياسة فى دولته، بغرض تحقيق انتصارات سياسية ومكاسب حزبية على حساب المنفعة العامة، كما أن المعلومات تمكنه من الربط بين المصلحة الشخصية المحدودة وبين المصلحة العامة، بحيث يستطيع أن يعمل فى الاتجاه الذى يحقق المصلحتين، ومن ثم يستطيع أن يحوّل التغيرات السياسية الحادثة فى مجتمعه من نطاقها العام البعيد إلى نطاق أضيق يرتبط به وبمصالحه، أى أن يعرف كيف يؤدى التزاماته وفى الوقت نفسه يحقق مصالحه.

4- الدعم للحكومة Support for The State:

وهى مسألة هامة تتعلق بالتزام المواطن باحترام الدولة وقوانينها، وفى الوقت نفسه التزام المواطن بالقيام بدوره المراقب والناقد لأداء الحكومة بشكل لايخل بالتزامه السابق باحترام الدولة، "فالمواطنون يحافظون على دعمهم التام للدولة وللإجراءات الديمقراطية التى تضع أفراداً بعينهم فى مناصب حكومية، وفى الوقت نفسه يبقون على شكوكهم تجاه هؤلاء الأفراد الذين يتولون تلك

---

(1) Shively, W. P, "Power and Chocie", P: 144.

المناصب"[1]. أى أن المواطن عليه أن يفرق بين المؤسسات والمناصب وبين الأفراد الذين يتولونها ويديرونها، وهو ما يساعد المواطن على القيام بالتزامه الديمقراطى بمراقبة ولنتقاد الحكومة دون حرج، كونه يعرف تماماً الفرق بين تقديره واحترامه للدولة ومؤسساتها وقوانينها، وبين الأفراد أو الأشخاص الذين يتولون المناصب ويديرون المؤسسات ويقومون على تنفيذ القوانين ولا يعدون أكثر من موظفين مهما بلغت سلطاتهم، وهو الأمر الذى يشجع المواطن ويدفعه إلى العمل بإيجابية أكبر فى معترك الحياة السياسية.

بالإضافة إلى الصفات الأربع السابقة يتحتم على المواطن الإيجابى أن يضطلع بثلاث مهام أخرى تعبر عن أدائه لالتزاماته، وهى على الترتيب:

1- الوقاية:

حيث ينبغى على المواطن الإيجابى أن يلتزم بمسؤولياته تجاه سائر المواطنين بأن يعمل على عدم الإضرار بالآخرين، ويتم ذلك منه بقيامه بدور المراقب الذى يتابع ويرصد الشرور أو مَوَاطِنْ الأذى التى قد تهدد أحد المواطنين حتى يمكن تجنبها، "فالمراقب هو المواطن الذى يكشف عن الشرور، ويتبصر الأخطار، ويفعل كل ما فى وسعه لتحذير مواطنيه وإنذارهم حتى يستطيعوا أن يتغلبوا على الشر وأن يتفادوا الخطر، وهو بذلك يعفى نفسه من عبء المسؤولية التى يحملها على عاتقه، وينقلها إلى كاهلهم جميعاً"[2].

أى أن المواطن عليه مسؤولية تحذير المواطنين مما قد يصادفهم من أخطار، ويقوم المواطن بذلك من خلال تجاربه الشخصية، فلو تعرض مثلاً إلى خطر ما فى أحد المستشفيات، يقوم فوراً بتحذير الجميع بخطورة الوضع فى هذا المستشفى، وفى هذا الفعل أو ما شابه من أفعال يظهر شعور

(1) Ibid, P: 144.

(2) إدموند كان، الإنسان والديمقراطية، ص: 126.

المواطن بمسؤوليته عن وقاية سائر المواطنين من التعرض للخطر نفسه. وهو ما يعبر عن علاقة تكاملية قائمة على فعل المواطن الذى يتوقع أن سائر المواطنين سيعاملونه بالمثل، فيصبح هناك "حق" للمواطن من أخيه المواطن، يقابله "التزام" من المواطن تجاه أخيه المواطن، وهو ما يمثل عملية الترابط بين عناصر الجماعة السياسية وتلاحمهم فى مواجهة الأضرار التى قد يتعرضون لها.

2- التعويض:

حيث يلتزم المواطن بالسعى جنباً إلى جنب مع سائر المواطنين للحصول على التعويض الملائم لأى مواطن تعرض للأذى، حتى يصبح هذا التعويض نوعاً من العقاب لمن ارتكب الخطأ، ونوعاً من التقدير والإجلال لحقوق المواطن الذى طاله الأذى، ومن ثم يعطى المواطنون إشارة واضحة بأن حقوق المواطن وحرياته داخل المجتمع مصانة ومقدسة. ولا يجب أن ينظر المواطن للأمر بوصفه مسألة شخصية أو مصلحة خاصة وفردية، بل عليه أن يعتبرها مسألة تتعلق بشخصه مباشرة، فما حدث اليوم مع أى مواطن قد يحدث معه هو أيضاً، فإننا لا يجب بحال أن نقع فى خطأ الاعتقاد بأن المصلحة العامة والمصلحة الخاصة لا صلة للواحدة منهما بالأخرى، أو أنهما متعارضتان دائماً، مع أنَّ الحقيقة أن هناك روافد متعددة بينهما يصب كل منهما فى الآخر"[1]. فسعى المواطن فى قضية أخيه إنما هو فى الحقيقة سعى من أجل الصالح العام، فما يحصل عليه المواطن من تعويض مادى أو معنوى إنما هو تعويض لكل الجماعة السياسية.

---

(1) المرجع السابق، ص: 137.

3- الاحتجاج:

حيث يعد تعبير المواطن عن احتجاجه وعدم رضاه عن أى نوع من الظلم أو التمييز داخل المجتمع هو أحد مسؤولياته والتزاماته الأساسية، حيث يُعبّر المواطن من خلال احتجاجه عن رأيه فى أى من المستجدات العارضة أمام المؤسسات الديمقراطية، فإذا كان هناك مشروع – مثلاً – يناقش فى البرلمان، فتنظيم المواطنين لمظاهرات ووقفات احتجاجية يكون بمثابة رسالة واضحة لنواب الشعب عن رفض الرأى العام لهذا القانون، وبهذه الكيفية يقوم المواطن بدوره فى الحفاظ على المصلحة العامة. وخطوة الاحتجاج تلك هى استكمال للخطوتين السابقتين، حيث يعمل المواطن على وقاية نفسه والآخرين من الضرر، فإذا ما وقع الضرر بالفعل، يعمل على الحصول – للمتضرر – على التعويض الملائم، فإن تكرر الأمر أو زاد عن حده يقوم المواطن بالاحتجاج حتى يصل صوته إلى مختلف مؤسسات الدولة. ويعبر ذلك عن صورة واضحة وقوية لشعور المواطن بمعنى الالتزام والمسؤولية، فالاحتجاج يجعله مواكباً لكافة القضايا العامة ومشاركاً فيها بالرأى والتعبير الواضح، "وإجمالاً يمكن القول بأن الاحتجاج هو أحد الوسائل الديمقراطية، بل أكثرها وضوحاً للتعبير عن شعور الشعب بالمسؤولية الملقاة على عاتقه"[1].

لذلك يمكننا أن نقول إن الخطوات الثلاث السابقة إنما هى محطات متتابعة فى سياق واحد يهدف من خلاله المواطن إلى تنفيذ المبدأ الأسمى، وهو أداء التزامه والاضطلاع بمسؤوليته داخل الجماعة السياسية التى تتمثل فى مراقبة كل ما هو سلبى فى أداء الحكومة ومتابعته ونقده والدفاع عن حقوق المواطنين وحرياتهم. وهو الدور الذى لا يمكن للمواطن أن يتهرب

---

(1) إدموند كان، الإنسان والديمقراطية، ص: 68.

منه، لأنه عنصر أساسى من عناصر المواطنة، "فإذا شعر المـــواطن بـــأن المواطنة تفرض عليه واجبات غير مقبولة عنده أو غير مرحب بها أو ثقيلة على نفسه لا يطيقها، فإنه لا يستطيع الفـــرار والـــتخلص منهـــا بمحاولـــة الانسحاب من الحياة المدنية، وهو يستطيع القيام بواجباته بإقامة نفسه رقيبـــاً مدنياً مخلصاً"[1].

فهذا الرأى يعيد هنا التأكيد على المنظور الليبرالى الذى يعتبر المواطنة – بصورة ما – مجموعة من الحقوق يقابلها مجموعة من الالتزامات، وقيـــام المواطن بدوره والوفاء بالتزاماته إنما هو السلوك الطبيعى لأى فرد يحمـــل صفة المواطنة، بل إنَّ هناك من يعتقد أن أى ضرر يحدث للمواطنين إنمـــا يرجع إليهم، فما يحمله المواطنون من حقوق وما يتحملوه مـــن مـــسؤوليات يجعلهم قادرين على تغيير مجتمعهم إلى الأفضل، فإن لم يحدث ذلك التغييـــر فإن المسؤولية تقع على كاهل المواطنين أنفسهم، "فالدولة هى المواطن ولكن فى صورة أكبر، والمواطن هو الدولة ولكن فى صورة أصغر. وفى النهاية لا يوجد دولة جيدة إلا حيثما وُجد مواطنون جيدون، ولا مواطنون جيدون إلا حيثما وجدت دولة جيدة، فكل مواطن مسؤول عن دولته، والدولة مـــسؤولة عن كل واحد من مواطنيها، فإذا كانت الحرية الشخصية للمواطن مقيـــدة – بالقانون أو بعوائق سببها رفاقه المواطنين – أو إذا كان يرزح تحـــت حكـــم استبدادي، أو يسكن وسط جيرة سيئة، فإنها – فى الوقت نفـــسه – مـــصيبته وغلطته. ومن ناحية أخرى، إذا كانت وسائل الحياة الكريمة ليست فى متناول جميع مواطنى الدولة، فالدولة هى المسؤولة، فهى بذلك غير كاملـــة وغيـــر آمنة. فالحكومة هى فى النهاية انعكاس لشخصية المواطنين الذين يعيشون فى كنفها، فإذا كانت الحكومة استبدادية، فذلك لأن المواطنين يحبـــون الحريـــة

---

(1) المرجع السابق، ص: 140.

بدرجة أقل، ويعانون بدرجة أقل من أن تجعلهم يبلغونها. إن المواطنين هنا مشاركون فى الخطأ، وهم يرسفون فى أغلال صنعتها أيديهم"(1).

أى أن المواطن هو الذى يصنع دولته بشكل مباشر أو غير مباشر، فالظلم والتعسف والاستبداد تقابلهم بالضرورة حالة من الخنوع والضعف والاستسلام، وحين يعرف المواطن كيف يمارس سلطاته ويتحمل مسؤولياته والتزاماته فإنه يستطيع أن يكون أكثر فاعلية فى الجماعة السياسية، وبالتالى يصبح قادراً على صنع التغيير فلا يكون بذلك مجرد رعية تخضع وتطيع، وإنما مواطن يَحكم ويُحكم فى الوقت نفسه.

نَفهم مما سبق أن هناك وظيفة محددة يؤديها مفهوم "الالتزام" داخل الجماعة السياسية "فالتزام المواطن موجود من أجل أن يضاهى وربما يوازن حقوق المواطنة، فمثلاً حق المواطن فى التمتع بجو من الخصوصية والاستقلالية يتطلب بالضرورة التزاماً منه باحترام خصوصية سائر المواطنين. وبالمثل حقوق المشاركة السياسية لا تعبر عن "الحق" فى فعل ذلك فقط وإنما "الالتزام" بفعل ذلك أيضاً"(2). والمواطنة وفق هذه الرؤية هى معادلة متوازنة بين مجموعة من الحقوق والالتزامات عن طريقها يصبح المواطن ليس مجرد متلقٍ سلبى لما تقدمه الدولة، وإنما أداة فاعلة فى صنع مجتمعه.

بقى أن نشير هنا إلى أن تلك الرؤية التى تنظر للمواطنة بوصفها وضعية قانونية يحوز خلالها المواطن حقوقاً ويؤدى التزامات، ليست هى الرؤية الوحيدة لمفهوم المواطنة، وإنما هناك من يضيف إليها بعداً جديداً يرى البعض من خلاله المواطنة فى صورة هوية للفرد تربطه بمجتمعه أو أمته. ومن هذا المنظور

(1) Jones, H., "The Principles of Citizenship", PP: 109-110.
(2) Heywood, A., "Political Ideas and Concepts", P: 158.

تكون المواطنة مجرد إحدى الهويات التى يحملها الفرد"[1]، فقد يشعر الفرد بالانتماء لأكثر من جماعة غير جماعته السياسية فمثلاً الفرد فى مصر يكون: مصرياً وعربياً وإفريقياً فى الوقت نفسه، ولا تعارض بين هويته كمصرى وبين سائر الهويات، بالإضافة إلى ذلك قد يصبح له هويات أخرى غير سياسية، كأن يكون معلماً أو صحفياً أو حتى رجل دين، وهو يشعر بالانتماء لكل تلك الجهات فى الوقت نفسه.

ولعل الكلام عن مسألة المواطنة والهوية قد ازداد مؤخراً بسبب شيوع مفهوم العولمة وتأثيره على مسألة الهوية القومية، مما حفز الكثيرين على إعادة النظر فى الرؤية التقليدية للمواطنة القومية وهو ما سنتكلم عنه لاحقاً فى هذا البحث، أما هنا فيكفى أن نشير إلى أن ما يجعل المواطنة – بوصفها هوية – محدودة وليست مطلقة إنما هى الرؤية الليبرالية الديمقراطية وبالعكس فالدولة الشمولية مثل (النازية فى ألمانيا)، حيث مسؤوليات الفرد تجاه الدولة مطلقة وغير محدودة، تعبر عن "المواطنة الشاملة"[2] **Total Citizenship** حيث يكون للمواطن هوية واحدة هى أنه ألماني، ولا يسمح له بأن ينتمى إلى أى جماعات إثنية أو عرقية أخرى، فالولاء والانتماء يكون فقط للدولة ولا شئ سواها.

وكذلك لابد من الإشارة هنا إلى أنَّ التأكيد المستمر من جانب تيار الليبرالية الجديدة على أهمية دعم الروح الفردية قد جعل التركيز فى السنوات الأخيرة ينصب على جانب المسؤوليات والالتزامات من مفهوم المواطنة، لأن الرؤية الفردية – كما هو معروف – تدافع عن الفرد وحقوقه وتقدمها على الجماعة، مما قد يصنع مواطناً أنانياً بعض الشئ، حيث لا يكترث إلى متطلبات الجماعة قدر اكتراثه بمصالحه الفردية المحدودة، مما دفع التيار

(1) Ibid, P: 158.
(2) Heywood, A., "Political Ideas and Concepts", P: 158.

الليبرالى الجديد إلى المزيد من الوعظ والتنبيه على أهمية قيام المواطن بأداء التزاماته نحو الجماعة السياسية حتى يمكن أن تستمر المؤسسات الديمقراطية فى العمل بشكل طبيعى وعلى نفس الاتجاه قام هذا التيار بدعم فكرة التطوع **Voluntary** فى مجال العمل المدنى بغرض تحفيز المواطنين على قبـول فكرة الالتزام الأخلاقى تجاه الجماعة، وفى نفس الوقت صنع بـديل مقبـول لفكرة تدخل الدولة لصنع مجتمع الرفاهيـة **welfare** التـى تكلـم عنهـا "مارشال"، حيث أن تلك الرؤية الأخيرة عن دولة الرفاهية مرفوضة كلية من جانب التيار الليبرالى الجديد. وعليه بات على المواطن – من وجهة نظرهم – أن يكون إيجابياً بأن يتقدم للمشاركة فى العمل التطوعى كنوع من الالتزام الأخلاقى نحو الجماعة التى هو عضو فيها. وبذلك يمكن تجنب ما وصفوا به مجتمع "توماس مارشال" الذى تطغى فيه الحقوق على الالتزامـات بحيـث أصبح مثل هذا المجتمع محفوفاً بأخطار الانحلال والتفتت"[1].

غير أن تلك الرؤية الأخيرة عن "مواطنة الالتزامات" قد تلقت العديـد من الأفكار الناقدة، أبسطها تلك التى تذهب إلى أننا بالتشديد علـى مفهـوم الالتزامات إنما نهدد المواطن "باستبدال رؤية غير متوازنة بـأخرى غيـر متوازنة ولكن من نوع آخر. فالتشديد على الالتزام المدنى ربما يحل محـل الاهتمام بالحقوق و الالتزامات"[2]، وهو ما يعنى أننا انتقلنـا مـن مجتمـع "مارشال" الذى لا يعرف فيه المواطن إلا حقوقه، إلـى مجتمـع الليبراليـة الجديدة الذى لا يرى فيه المواطن إلا التزاماته ومسؤولياته.

كذلك فإن تلك الرؤية عن المواطنة والالتزامات قد تلقت نقداً قوياً من التيار النسوي[*]. حيث رأى فيها تعدياً على الحياة الخاصة للمـرأة، حيـث

(1) Ibid, P: 163.
(2) Ibid.

(*) للمزيد عن النسوية ومواطنة المرأة انظر الفصل الرابع من البحث.

يطالبها كمواطن أن تؤدى التزاماتها مثل الرجال، بينما هى بالفعل مضطلعة بالتزاماتها نحو أسرتها وأبنائها داخل المنزل، مما يشكل عبئاً كبيراً عليهــا، ويفرق بينها وبين الرجل الذى لا يشغله إلا التزاماته نحو الجماعة السياسية. وما زاد الوضع سوءاً عدم قبول أصحاب تلك الرؤية التزامات المرأة داخــل المنزل (تجاه أسرتها) كجزء من التزاماتها نحو الجماعة مما يجعلها مجبــرة على ممارسةً وأداء التزامات داخل المنزل غير معترف بها، بالإضافة إلــى التزاماتها خارج المنزل، مما يعد نوعاً من عدم المساواة.

كذلك آثار موضوع "مواطنة الالتزامات" تخوف البعض من ســيطرة وطغيان الدولة، حيث إن تناول مسألة الحقوق فى السابق إنما كان محكومــاً بتفهم الدولة لوضعية المواطنة، وحقوق المواطنين، ومن ثم مهما طغى مفهوم المواطنة الحقوقية كان من اليسير على الدولة أن تحجّمه، أمــا فــى حالــة "مواطنة الالتزامات" فلا يوجد ضمانة للمواطن من أن الدولة لن تطغى بهذا المفهوم علي حقوقه، فلا يوجد شئ يمكن هنا استعماله كرادع لمنع الدولة من المبالغة فى صنع الالتزامات على المواطن، خاصة تلك الالتزامــات التــى تتعارض مع حقوق المواطنين وحرياتهم(*).

من هنا يمكن القول إن مفهوم الالتزام عموماً، والالتــزام الــسياسى خصوصاً قد بات فى السنوات الأخيرة من المفاهيم الهامة فى الفكر السياسى الغربي، وأصبح ربطه بمفهوم المواطنة كأحد مكونيه (حقوق – التزامــات) هو المعبر عن الرؤية الأشهر للمواطنة كوضعية قانونيــة يحوزهــا الفــرد

(*) مثل منع النظام النازى فى ألمانيا النساء من إجراء عمليات الإجهاض، أو اســتخدام وسائل لمنع الحمل، أو مثل تقرير دولة "الصين الشعبية" بأن لا يُسمح لكل زوجين إلا بإنجاب طفل واحد فقط للحد من زيادة السكان. أو مثل إجبار الهند مواطنيها الــذكور فى السابق على إجراء عمليات تعقيم إجبارى بعد انجابهم للطفل الثالــث للحــد مــن الزيادة السكانية.

كعضو كامل العضوية فى الجماعة السياسية، بحيث تتحقق النظرية الديمقراطية عن طريق حصوله على حقوقه، وأدائه لالتزاماته بشكل يجعله حاكماً ومحكوماً فى الوقت نفسه غير أن تلك الرؤية المتعلقة بالحقوق و الالتزامات قد وضعت أمام المواطنة تحديات صعبة، حيث إن تلك الرؤية تتبنى فى أساسها على مبدأ المساواة بين كافة المواطنين الذين يؤدون الالتزامات نفسها ويحصلون على الحقوق نفسها. غير أن الواقع أن تلك الحالة المثالية للمساواة على قاعدة المواطنة لم تتحقق بشكل كامل حتى الآن، حيث لا يزال هناك الكثير من الجدل حول مدى تحقق المواطنة – وفق المفهوم السابق لها – بالنسبة للمرأة، أو بالنسبة للأقليات الدينية أو العرقية فى البلدان متعددة القوميات والثقافات وهو ما سنحاول توضيحه فى الفصل التالي.

تعقيب:

نخلص مما سبق إلى أنَّ إجابة السؤال التالي: ما طبيعة علاقة كل من الحقوق والالتزامات بمفهوم المواطنة؟ تتلخص فى النتائج التالية:

- إن نظرية المواطنة واحدة من أهم النظريات فى الفكر السياسى الغربي، حيث تهتم بأوضاع المواطن وصفاته وحقوقه والتزاماته بما يتفق مع أصول الفكر الديمقراطي.
- إن علاقة الحقوق والالتزامات بالمواطنة تدور فى حيز واضح يسمى "بالجماعة السياسية" وهو الحيز الذى يعمل فيه الفرد بوصفه مواطناً له حقوق وعليه التزامات، ومن خلال أداء المواطن لدوره كعضو كامل العضوية فى الجماعة السياسية تتحقق مواطنته. وفى مقابل عضوية الجماعة السياسية التى تعطى الفرد صفة "مواطن"، توجد جماعات أخرى يمكن أن يكون الفرد عضواً فيها يحمل صفات أخرى، ومن مجموع تلك الجماعات يتكون مجتمع الدولة.

- إن الفكرة الأبرز فى علاقة المواطن بالدولة هى فكرة "الحقوق" التى بدأت فى صورة سلبية فى زمن الثورة الفرنسية واستمرت حتى بدايات القرن العشرين، إلا أنَّ التغييرات التى حدثت فى تلك الفترة قد حفزت المواطنين على عدم الاكتفاء بالحقوق السلبية (الحريات)، والمطالبة بحقوقهم الإيجابية من الدولة، مثل الرعاية الصحية والتعليم...إلخ. وقد سُميت تلك النوعية من الحقوق "بالحقوق الاجتماعية" التى ارتبطت بمفهوم "دولة الرفاهية" الذى شاع فى النصف الأول من القرن العشرين على إثر مرور العالم الغربي، خاصة أوروبا، بأوضاع اقتصادية سيئة فى تلك الفترة.
- تعد فكرة "توماس مارشال" عن المواطنة كحقوق من أبرز الأفكار التى ربطت بين المواطنة ومبدأ الحقوق، فقد تبنى "مارشال" تصوراً يؤكد إمكانية الوصول إلى مساواة حقيقية داخل المجتمع عن طريق تطبيق مفهوم المواطنة الحقوقي، حيث يحصل المواطن على حقوقه المدنية والسياسية والاجتماعية فى ظل دولة الرفاهية مما يقلل من حجم الفجوة بين الطبقات فى النظام الليبرالى الرأسمالي.
- أما فكرة الالتزامات فقد ظهرت وارتبطت بالمواطنة منذ عصر دولة المدينة اليونانية قديماً، وقد انطمست تلك الفكرة تحت ضغط فكرة الحقوق حتى عاودت الظهور مع ذيوع الحديث عن الحقوق بوصفها المعبر الأبرز عن المواطنة، حيث اعتُبر "الالتزام" هو "الحق" ولكن من الجانب الآخر، وقد تمت التفرقة بين الالتزام والواجب من حيث إن الأخير يكون غالباً معبراً عن صيغة إجبار قانونية مثل أداء الخدمة العسكرية، أو دفع الضرائب، بينما "الالتزام" أكثر تعبيراً عن الجانب الأخلاقى لا القانونى مثل التزام المواطن بالمشاركة.
- ويعد الالتزام السياسى هو النصف الآخر المعبر عن المواطنة، حيث

تكون المواطنة وضعية تتكون من حقوق يحوزها الفرد والتزامات يؤديها، ومن ثم تتحقق مواطنته عبر (حقوقه والتزاماته) داخل الجماعة السياسية. وقد ا هتم التيار الليبرالى الجديد بفكرة الالتزام السياسى بغرض توضيح أهمية قيام المواطن بمسؤولياته السياسية (وأهمها المشاركة الفعالة) فى المحافظة على سير مؤسسات الدولة واستمرار قيامها بعملها بكفاءة، وهو ما لن يتأتى إلا بمشاركة المواطنين الفعالة فى الحياة السياسية، ذلك أن قيام المواطنين بأداء التزاماتهم والتمتع بحقوقهم هو المنوط ببقاء الجماعة السياسية واستمرارها فى أداء دورها الفعال.

- كذلك يظهر لنا أن الرؤية الليبرالية للمواطنة كمنظومة للحقوق والالتزامات، ليست هى الرؤية الوحيدة، حيث تظهر لنا رؤية أخرى للمواطنة كهوية تعبر عن المضمون المميز لأفراد الشعب، وتقوم تلك الرؤية على فكرة القومية المميزة للشعوب بحسب اللغة والأصل العرقى والدينى أحياناً، ولعل ظهور مفهوم العولمة مؤخراً قد هدد تلك الرؤية لتهديده لفكرة القومية نفسها بمحاولة صنع حالة واحدة تضم دول العالم جميعاً تحت مبادئ وثقافة موحدة مما يجعل مفهوم المواطنة كهوية بلا معنى.
- ويظهر لنا اليوم أن نظرية المواطنة كما تطورت خلال القرنين السابقين قد أصبحت تواجه أزمات حادة تتعلق بمواطنة المرأة وكفاح التيار النسوى لإعادة النظر فى النظرية ككل لتلافى نقاط الضعف وصيغ اللامساواة الموجودة بها تجاه المرأة، كذلك صدام النظرية مع نموذج الدولة متعددة الثقافات التى تعانى فيها الأقليات العرقية والدينية من عدم شعورهم بالمساواة الحقة فى ظل مفهوم المواطنة القومية.

الفصل الرابع

تحديـات المواطنـة

تمهيـــــد.

أولاً– النسوية: تعريفها وأصلها التاريخى.

- أ – تعريف النسوية.
- ب – النسوية تاريخياً.
- ج – النسوية والمواطنة
- حلول مقترحة.

ثانياً– التعددية الثقافية: تعريفها وأصلها التاريخي

- أ – تعريف التعددية الثقافية.
- ب– التعددية الثقافية تاريخياً.
- ج– التعددية الثقافية والمواطنة.
- حلول مقترحة.
- تعقيـــــب.

تمهيـــد:

ارتبط مفهوم المواطنة بالمذهب الليبرالى منذ قيام الثـورة الفرنـسية وحتى اليوم، وأصبح هذا المفهوم أحد موضوعات الليبرالية الأساسية، وبات الحديث عن الديمقراطية والحرية والحقوق يستدعى بالضرورة الحديث عـن المواطن ودوره، والمواطنة وقيمها ومبادئها. وعبر قرنين كاملين تشكل هذا المفهوم الحقوقى للمواطنة بصورة ليبرالية خالصة تؤكـد علـى المـساواة والفردية، وتدافع عن المشاركة الإيجابيـة، والتمتـع بـالحقوق والحريـات المكفولة لكل من ينطبق عليه وصف "المواطن".

غير أنَّ هذا الارتباط بين المواطنة والليبرالية كان له من الآثار السلبية على المواطنة مثل ما كان له من الآثار الإيجابية، فقد انتقلت أوجه القصور فى الليبرالية إلى المواطنة، مما جعل مفهوم المواطنة عُرضـة للنقـد بـل والرفض، خاصة من قبل أولئك الذين يشعرون أنه وسـيلة لترسـيخ عـدم المساواة والظلم الاجتماعي(*)، وهو عكس ما تدَّعى الليبرالية إنها تناصـره وتدعمه من المبادئ.

(*) المقصود بعدم المساواة التى تصنعها المواطنة هو حالة التمييز على أسـاس صـفة المواطنة التى يحملها البعض ولا يحملها الآخرون داخل الدولة الواحدة، مما يمنح من يحوزها حقوقاً وامتيازت لا تتاح للآخرين ممن يُطلق عليهم "المقيمين" فقط لتفـرقتهم عن المواطنين من أصحاب الحقوق. كما أن حالة التمييز تلك كانت متحققة قـديماً – على أساس المواطنة – بين المواطنين من الرجال الأحرار وبين المحرومين من تلك الصفة كالعبيد والنساء والأجانب أو أبناء دين أو جنس بعينه. كذلك تشمل حالة عـدم المساواة الأفراد الذين يحرمون لأى سبب كان من التمتع بمواطنتهم الكاملة؛ كحالات الحرمان من بعض الحقوق أو وضع العقبات فى طريق بعض المواطنين مما يجعـل تمتعهم بتلك الحقوق مستحيلاً.

وخلال الفصول السابقة لهذا البحث عرضنا لمفهوم المواطنة وركائزه التى يقوم عليها، كما عرضنا لتطوره التاريخى وعلاقته بالحقوق والالتزامات، وأصبح من الضرورى. الآن أن نعرض بالشرح والتحليل لأشهر التحديات التى تواجه هذا المفهوم فى الحقبة المعاصرة، بحيث يظهر لنا مدى بُعد مفهوم المواطنة عن الصورة النموذجية أو شبه الكاملة التى تحاول الأيديولوجيا الليبرالية أن ترسمها له.

وتعد أشهر تلك التحديات التى واجهت – ولازالت تواجهه – مفهوم المواطنة هى "النسوية" وأزمة مواطنة المرأة، كما تعد قضية "التعددية الثقافية" أو "الدولة متعددة الثقافات" هى الأخرى أحد أهم العقبات وأصعبها التى عجز مفهوم المواطنة أن يتخطاها حتى الآن.

لذلك سنحاول فى هذا الفصل أن نجيب عن التساؤل التالي:

كيف أصبحت كل من النسوية و التعددية الثقافية تحدياً حقيقياً لمفهوم المواطنة الليبرالي؟ كما سنحاول أن نقدم مقترحات عملية لتخطى هذا التحدى الصعب، بحيث يمكن بعدها أن يكون مفهوم المواطنة أقرب بحق للصورة النموذجية التى ينبغى أن يكون عليها.

أولاً ـ النسوية Feminism: تعريفها وأصلها التاريخى:

أ – تعريف النسوية:

يمكن القول بأن الحصول على تعريف جامع مانع للنسوية من الأمور الصعبة جداً، ليس لتعقد موضوعاتها فقط، بل لصعوبة الاتفاق بين من يدرسون أو ينتمون لهذا المفهوم حول تعريف من هذا النوع، "فالوصول إلى تعريف دقيق أو واضح للنسوية أمرٌ أربك العديد من المعجميين والكتاب – الذكور منهم والإناث – بل وأربك النسويين أنفسهم"[1].

---

(1) Mills (Jane), "Woman Words: A Dictionary of Words About Women", art: Feminism/Feminist, the free press – Macmillan Inc., New York, 1992, P: 87.

وعلى الرغم من أنَّ النسوية لا يعد مصطلحاً حديثاً أو قريب النشأة، إلا أنَّ محاولات ضبط تعريفه ومن ثم الاتفاق عليه، قد باءت كلها بالفشل، "فتاريخياً اتفق النسويون على ألا يتفقوا حول تعريف النسوية، أو حول من وما هو "النسوي"[(1)]. لذلك سعت معظم الموسوعات أو المؤلفات المهتمة بالنسوية إلى الخروج من دائرة الجدل والخلاف حول تعريف النسوية بأن عمدت إلى تعريفها فى صورتها العامة، مشددة فقط على القواسم المشتركة بين كافة التيارات النسوية المتباينة فى توجهاتها.

فدائرة المعارف البريطانية اكتفت بوصف النسوية بأنها "الإيمان بالمساواة بين الجنسين فى المجال الاجتماعى والاقتصادى والسياسي"[(2)]. وهى الفكرة نفسها التى أكدت عليها العديد من الموسوعات والمعاجم فى وصف النسوية بأنها حركة اجتماعية[(3)]. أو وصف النسوية عموماً بأنها أيديولوجيا تحرير المرأة، وأن جوهرها – فى مختلف صورها – هو الإيمان بأن النساء يعانين من ظلم بسبب جنسهن"[(4)] أى بالمقارنة بجنس الرجال.

كما استُخدم المفهوم للدلالة على الفكر الذى يسعى إلى تحسين أوضاع النساء بوجه عام، ودراسة العلاقة بين الرجل والمرأة، ومحاولة وضع قوانين

---

(1) Routledge International Encyclopedia of Women, art: Feminisim: Third-wave, G. eidt: Cheris Kramarae & Dale Spender, Vol. 2, Routledge, London & New Yrok, 2000, P: 845.

(2) The New Ency. Britannica, art: Feminisim, vol. 19, P: 160.

(3) أنظر:

أحمد زكى بدوى، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ط2، مكتبة لبنان، بيروت، 1986، ص: 158 جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ج2، ص: 646.

إبراهيم مدكور وآخرون، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975، ص: 598.

(4) Humm (Maggie), "The Dictionary of Feminist Theory", 2nd (ed), Prentic Hall/ Harvester Wheat Sheaf, London & New York, 1995, P: 94.

عادلة لتسيير تلك العلاقة بشكل يمنع سيطرة أحد طرفى العلاقة على الآخر، "لهذا فإن الأيديولوجيا النسوية تقوم علـــى قاعـــدتين: (الأولـــى) أنَّ النـــساء والرجال يُعاملون بشكل غير متساو بناء على جنسهم، و(الثانية) أن مثل تلك المعاملة غير العادلة من الممكن ومن المفروض أنَّ تتغير"[1]، بحيث تمنـــع حدوث هيمنة من جانب الرجال وخضوع من جانب النساء، "وهكذا فإن معنى أن يكون شخص ما نسوياً أى أن يكون معادياً للمجتمع الـــذكورى وللثقافـــة المناصرة لسيطرة وهيمنة الذكور"[2].

كذلك فإن مجموع الكتابات التى ناصرت حقوق المرأة، التـــى قـــدمت فكراً ينظر للرجل والمرأة على قدم المساواة قد كونت بمرور الـــسنين مـــا يُعرف الآن بالفلسفة النسوية **Feminist Philosophy** "وهى تعبـــر عـــن المناقشات التى تدور حول قضايا ومواقف فلسفية ترفض تعريـــف "الخبـــرة الإنسانية" بأنها الخبرة الذكورية"[3]. أى ترفض تهميش المرأة ودورها فـــى صنع التراث الإنساني؟ لذلك فهى تواجه الفلسفة التقليدية على أساس أن تلك الأخيرة قد فشلت في: (أ) أن تهتم بمصالح المرأة وهويتها وموضـــوعاتها التى تشغلها، (ب) أن تفهم وتعترف بأساليب المرأة فى التفكير، وتقدرها كما تفعل مع الرجال"[4]. أى أنَّ كتاب الفلسفة النسوية هـــم فـــى الأغلـــب مـــن المناصرين للمرأة والداعمين لها، أى أننا يمكن أن نصفهم "بالنسويين".

---

(1) Heywood (Andrew), "Key Concepts in Politics", P: 58.
(2) Offen (Karen), "Defining Feminism: a comparative historical approach", IN: Bock, G & James, S (edit), "Beyond Equality and Difference: Citizenship, Feminist, Politics, and Female Subjectivity", Routledge, London & New York, 1992, P: 83.
(3) Audi (Robert), "The Cambridge Dictionary of Philosophy", art: Feminist Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, P: 262.
(4) Ibid, P: 262.

إذن "فالنسوي" هو من يناصر حقوق المرأة، ويعارض كل القوانين أو الأوضاع الظالمة للمرأة والقامعة لها بسبب جنسها. أما كلمة نسوية "فهي تعنى بالضرورة مناصرة المرأة، لكنها لا تعني بالضرورة مناهضة الرجل"[1](*). بل إن البعض يُرجع أول استخدام لمصطلح النسوية إلى "رجل" وهو الفيلسوف الفرنسى "شارلز فورييه" عام 1837م(**). غير أن هذا الأمر ليس مؤكداً حتى الآن، فهناك من يرى أن "أصل مصطلح النسوية غير معروف على وجه اليقين حتى الآن"[2].

إلا أننا يمكننا أن نقول إن أول من أطلقت على نفسها كلمة "نسوي" كانت الفرنسية "هوبارتين أوكلير" عام 1882م(***) وذلك فى صحيفة كانت تصدرها تحت اسم "المواطنة **La Citoyenée**". وذلك بمعنى يعبر عن

---

(1) Offen, K, op. cit., P. 82.

(*) فكلمة "نسوية" بالفرنسية Feminisme، وبالإنجليزية Feminism قد أتت من الأصل الاتينى Femina بمعنى المرأة، أو تحديداً: المرأة التى ترضع صغارها، وهو ما يعنى أن المرأة التى لم تنجب – برغبتها أو رغماً عنها – لا تعد قديماً امرأة حقيقية لأنها ليست أماً، وهو ما يعبر عن أحد صور القمع والنظرة الدونية للمرأة قديماً وليست معاداة الرجل أو اتهامه بأى صورة من الصور للمزيد انظر:

Mills, J, "Woman words", art: Feminism, P: 86.

(**) شارلز فورييه Charles Fourier (1772 – 1837م): فيلسوف فرنسى اشتراكى، ينسب له أول استخدام لمصطلح النسوية، اعتبر عام 1808م فى كتابه "نظرية الحركات الأربع" أنَّ إتاحة الحرية للنساء هو المبدأ العام الأول لكل صور التقدم الاجتماعى.

(2) Offen, K, "Defining Feminism", P: 71.

(***) هوبارتين أولكير Hubertine Auclert (1848 – 1914م): إحدى أبرز رواد الحركة النسوية الفرنسية، وإحدى المدافعات عن حق المرأة فى الاقتراع. أصدرت صحيفة تدافع عن حقوق المرأة السياسية بعنوان "المواطَنة"، ظلت تصدر لعشر سنوات متتالية 1881 – 1891م.

الدفاع ومناصرة حقوق المرأة بعد أن كان المصطلح حتى منتصف القرن التاسع عشر لا يعنى أكثر من "التعبير عمّا يخص المرأة أو يشير إلى الميل عند بعض الرجال نحو العادات النسائية"[1].

وقد انتقل المصطلح إلى إنجلترا بعد سنوات قليلة، حيث شهد عام 1894م أول ظهور له على صفحات جريدة "الديلى نيوز" **The Daily News** البريطانية، ومن هناك أخذ طريقه إلى باقى الأقطار الأوروبية، وبحلول القرن الجديد كان المصطلح قد عبر المحيط إلى الولايات المتحدة وبدأ ينتشر هناك.

من هنا يمكننا أنْ نقول إن مفهوم النسوية إنما يدور حول نقطتين:

أ - المطالبة بحقوق المرأة المسلوبة تاريخياً، والتى عن طريقها تستطيع المرأة أن تحصل على مكانة مساوية للرجل بوصفهما بشراً.

ب- محاربة والوقوف فى وجه كل الأفكار والقوانين والنظم التى تمنع المرأة من ممارسة حقوقها سالفة الذكر، أو محاولة تهميشها، أو وضعها فى مكانة أقل من تلك التى يحتلها الرجل.

أى أن "النسوية تنادى بإعادة التوازن بين الرجال والنساء فيما يخص القوى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية داخل المجتمع، وبدلاً من التفرقة الجنسية، يكون ذلك وفق الطبيعة الإنسانية المشتركة للجنسين ولكن مع احترام الفروق الموجودة بينهما"[2].

ب - النسوية تاريخياً:

إن المتأمل للفكر النسوى يستطيع أن يدرك كم التنوع والتباين الموجود بين التيارات النسوية المختلفة، والذى بدوره قد أدى لوجود أكثر من مفهوم للنسوية كما ذكرنا، وكذلك أدى لوجود أكثر من تاريخ للنسوية، فهناك العديد من

---

(1) Mills, J, "Woman words", art: Feminism, P: 86.
(2) Offen, K, op. cit., P: 82.

التيارات النسوية، ولكل منها تاريخه الخاص به"[1]، مما يعنى أن أى تتبع تاريخى للفكر النسوى يظل أمراً ليس بالهين أو اليسير. وسنحاول هنا أن نرسم – قدر الإمكان – خطاً واحداً لتطور الفكر النسوى منذ بواكيره الأولى وحتى يومنا الحاضر. على أن نبدأ بمرحلة البدايات، ثم الموجة الأولى للنسوية، وتليها الموجة الثانية، لننتهى عند مفهوم "ما بعد النسوية" المعاصر لنا اليوم.

1 – بدايات النسوية:

إن تاريخ النسوية ليس هو نفسه تاريخ قمع المرأة واضطهادها، فهذا الأخير أقدم بكثير جداً. فالمرأة تتعرض للقمع والتمهيش من الرجل منذ القدم، لكنها لم تكن تحرك ساكناً فى سبيل تغيير هذا الوضع، ليس بشكل جماعى أو منظم على الأقل. فمنذ الحقبة اليونانية الرومانية والمرأة كان ينظر لها على أنها أقل من الرجل، فهى كأنثى تعد "ذكراً مشوهاً"[2] كما يقول أرسطو. ولعل ذلك التصور الشائع عن دونية المرأة هو الذى أدى إلى قمعها وتهميشها، فعند الرومان "كانت المرأة تخضع من المهد إلى اللحد لنوع من الوصاية: فهى تعيش تحت الوصاية حتى بلوغها سن الزواج، لأنها تعتبر أثناء ذلك "غير بالغة" وعندما تبلغ سن الرشد، تبقى تحت وصاية زوجها أو والدها"[3].

ولعل هذا الوضع الظالم للمرأة والهاضم لحقوقها هو ما كان سائداً لعصور عديدة، وقد استمر هذا الوضع دون أى رد فعل نسائي[*] حتى

(1) Routledge Ency. of Philosophy, art: Feminism, Vol. 3, P: 577.
(2) Aristotle, "On the Generation of Animals", Trans. by: Arthur Platt, Kessinger Publishing, New York, 2004, P: 46.
(3) ناى بنسادون، "حقوق المرأة منذ البداية حتى أيامنا"، ترجمة: وجيه البعينى، دار عويدات، بيروت، 2001، ص:60.

(*) لا يمكن احتساب أى تحركات فردية ضمن الأنشطة النسوية، خاصة وأن مثل تلك التحركات لا يترتب عليها أى تطور فى وضع المرأة، خاصة وأن النزعة الدينية فى=

بدايات القرن الخامس عشر "حيث بدأنا نسمع الأصوات النسوية"[1]، ولعل كتابات بعض نساء تلك الفترةمن أمثال "كريستين دى بيسان"(*) أو "لورا كريتا"(**) تعد خير مثال على بداية الانتفاضة النسوية على الوضع القائم، حيث سيتطلب الأمر خمسة قرون كى تتمكن النساء من تحقيق أهدافهن والتمتع بحقوق متساوية لتلك التى يتمتع بها جنس الرجل.

ولعل أبرز المدافعات عن حقوق المرأة فى فترة البدايات تلك هى الإنجليزية "مارى استيل"(***). والتى دافعت بقوة عن حقوق النساء فى التعليم "ورأت أنه بالرغم من أن النساء فى مجتمعها يبدون تافهات وبلا تفكير، فإن ذلك سببه التنشئة الخاطئة وليس لأسباب طبيعية فى النساء أنفسهن، وهو ما يدعو إلى حاجتهن للتعليم وليس العكس"[2]. وعبَّرت عن قناعتها بأن تعليم

=فترة العصور الوسطى كانت تشكل عائقاً فى طريق المطالبة بتحرير المرأة، مما جعل أى تحرك نسوى منظم أمراً مستحيلاً.

(1) Bryson (Valerie), "Feminist Political Theory", Macmillan Press, London, 1992, P: 11.

(*) كريستين دى بيسان Christine de Pizan (1363-1434م): كاتبة من فترة العصور الوسطى، تحدث بقوة ظاهرة احتقار النساء والصورة النمطية عنهن. أشهر أعمالها مؤلفها الأدبى "مدينة السيدات" (1405م).

(**) لورا كريتا Laura Cereta (1469-1499م): من المدافعات عن حقوق المرأة فى بدايات النهضة الأوروبية، معظم كتاباتها كانت فى صورة خطابات، دافعت عن حق المرأة فى التعليم وحاربت الظلم الواقع على المرأة المتزوجة بالذات.

(***) مارى استيل Mary Astell (1666 – 1731م): كاتبة إنجليزية، دافعت عن حقوق المرأة فى الحصول على تعليم مكافئ لذلك الذى يحصل عليه الرجل، لها العديد من المؤلفات الهامة التى أعطتها لقب "النسوية الأولى" فى إنجلترا. أهم مؤلفاتها كتاب "مقترح جاد للنساء" (1694م)، الذى أصدرت منه الجزء الثانى فى عام (1697م).

(2) Bryson, V, "Feminist Political Theory", P: 15.

المرأة لا يخدم المرأة وحدها بل ينعكس إيجابياً على المجتمع ككل، رجـالاً ونساءً. تقول "مارى استيل":

"لو أن الرجال يعرفون مصلحتهم حقاً، لأدركوا أنه لا يوجد سبب مقنع واحد لمعارضة التعليم الجيد للنساء"[(1)].

غير أن "استيل" كانت تعرف أن طرح الكثير من الأفكار الجديدة والمعارضة لقواعد المجتمع وتقاليده سيؤدى حتماً إلى رفضها ومحاربتها، لذلك عملت على أن تقدم أفكارها "مغلفة" بما يتوافق مع ذوق المجتمع آنذاك، فكما أشارت إلى أهميـة تعليم النساء مرتكزة على قاعدة المنفعة الاجتماعية للجنسين، عادت لتكرر ذلـك، حيث أخفت فكرتها عن حرية اختيار المرأة وإرادتها واستقلاليتها داخل فكرة الطاعة والخضوع للرجل مطالبة النساء بطاعة أزواجهن "كما يطيع الرعية الملـك، لأن المرأة حين تتزوج فإنها "تختار" ملكها مدى الحياة، وينبغى أن تخضع لسلطته"[(2)].

ولعل الاختلاف فى طريقة التعبير عن فكرة حقوق المرأة آنـذاك عـن مثيلتها اليوم، إنما يرجع فى الأساس إلـى الاخـتلاف الزمنـى والظـروف المحيطة، فمطالب النساء والرجال بالتغيير فى وضعية المرأة فى ذلك القـرن تتطلب منا أن نفهمها من خلال السياق الثقافى الذى كانوا يكتبون فيه"[(3)]. ففـى تلك الفترة كان هناك فكر شائع عن دونية المرأة وعجزها الطبيعى عن القيـام بمهام بعينها، لهذا فإن دورها الذى يتناسب مع طبيعتها الحساسة والعاطفية إنما يكون "كزوجة وأم، لكنها لا تتناسب بشكل طبيعى مع الحياة العامة"[(4)]. أى أن المرأة مكانها الطبيعى هو البيت، ودورها الطبيعى الإنجاب ورعاية الأطفـال، ذلك أنها – بالطبيعة – أقل من الرجل فى القدرات العقلية والجسمانية. "كـذلك

---

(1) Astell (Mary), "A Serious Proposal to The Ladies", Broadview Press, Buffalo, 2002, P: 106.
(2) Bryson, V, Loc. cit.
(3) Offen, K, "Defining Feminism", P: 74.
(4) Bryson, V, op. cit., P: 19.

كان من المحتم على الموجة النسوية التى ولدت فى هذه الظروف أن تسعى لتغيير المواقف قبل تغيير الظروف القائمة، فحاولت معظم كاتبات هذه الفترة تحدى الفكرة القائلة بأن النساء هن الجنس الأدنى، وأنهن قد تلوثن من عصيان حواء فى الجنة كما فى "سفر التكوين" فى التوراة، وأن قدرتهن فيما يتعلق بالسلوك الأخلاقى والتفكير العقلانى أقل من الرجل"[1].

وقد عانت "النسوية" من العديد من العقبات التى وقفت فى طريق تحقيق هدفها فى تلك الفترة، ولعل أبرز تلك العقبات على الإطلاق هى عدم قبول كتاب ومفكرى تلك الفترة أفكار النسوية المطالبة بحقوق أكثر للمرأة، وقد أظهر بعضهم رفضه هذا فى صورة إيجابية بالقول والتأليف، بينما أظهر الباقون رأيهم الرافض للفكر النسوى بصورة سلبية وهى التجاهل التام لذكر المرأة فى مؤلفاتهم عن الحقوق الطبيعية واستثنائها المتعمد من أن تكون جزءاً من فكر التنوير[*]، فالنظريات التى قدمت فى تلك الفترة كانت تستخدم ألفاظاً عامة "كالفرد" أو "الشخص" أو "المواطن"، والتى تبدو للوهلة الأولى وكأنها تشير إلى الرجال والنساء، لكنَّ الحقيقة أن الفلاسفة فى ذلك الوقت لم تكن تعنى لهم تلك الألفاظ أو الكلمات إلا مترادفات لكلمة واحدة هى "الرجل"، ولم يفكر أى منهم فى أن تكون المرأة مواطنة أو حتى فرداً مستقلاً له حقوق من أى نوع.

---

(1) سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ترجمة: أحمد الشامى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص: 23.

(*) التنوير (عصر التنوير) Age of Enlightenment: هو مصطلح يشير إلى مرحلة فى تاريخ الفلسفة الغربية فترة القرن الثامن عشر، والتى تميزت بالدفاع عن العقل ورفض الميتافيزيقا التقليدية والتى تبحث فى الغيبيات فى ما وراء هذا العالم، ومن أشهر مفكرى تلك الفترة: فولتير (1694-1778م)، عمانويل كانط (1724-1804م) بالإضافة "لروسو" (1712-1778م).

ولعل أبرز من قدموا رؤية مناهضة لحقوق المرأة انطلاقاً مـن فكـرة أن المرأة أدنى من الرجل بالطبيعة وأن هذه هى الحقيقة التى لن تستطيع أى امرأة أن تغيرها أو أن تتجاهلها، هو الفيلسوف "جان جاك روسو" والذى كانت أفكاره عـن المرأة غاية فى الرجعية والاستغلال لها، مما جعل تلك الأفكار عرضة للنقد الشديد من التيارات النسوية من وقتها وحتى اليوم(**).

ففى مؤلفه الشهير "إميل" الذى اعتبره "روسو" نفسه من أهم مؤلفاتـه، يقدم لنا الفيلسوف الكبير رؤية ذكورية مناهضة لحقوق المرأة، رافضة لفكرة المساواة، قائمة على نظرة دونية لجنس النساء. و"روسو" ينطلق فى رؤيتـه عن المرأة من قاعدة تتوافق وفلسفته وهى قانون الطبيعـة، فهـو يـرى أن الطبيعة قد خلقت الرجل كرجل، والمرأة كامرأة، لهذا ينبغى على كل منهمـا أن يلتزم بالدور الذى رسمته له الطبيعة، ومن ثم لا محل هنا للكـلام عـن المساواة بين الجنسين بأى صورة من الصور. يقول "روسو":

"إن الذكر .. ذكرٌ، وسيبقى ذكراً، والأنثى ستظل أنثى – على الأقـل فترة شبابها – وكل شئ حولها سيُذكّرها بجنسها"[1].

وبالنسبة لروسو فإن المرأة قد خلقت كى تقوم بوظائف محـددة، وقـد منحتها الطبيعة عدداً من الصفات والملكات التى تساعدها على القيام بمثـل تلك الوظائف، ففى الوقت الذى "ينبغى على الرجل أن يكون قوياً وإيجابيـاً، على المرأة أن تكون ضعيفة وسلبية، وحين يمتلـك أحـد الطـرفين القـوة

(**) للاطلاع على صور من نقد التيار النسوى لفكر "جان جاك روسو" فى تلك الفترة انظر:

Trouille (Mary Seidman), "Sexual Politics in the Enlightenment: Women Writers Read Rousseau", State University of New York Press, Albany, 1997.

(1) Roussea (Jean Jacques), "Emile", Trans. by: Barbara Foxley, Kessinger Publishing, New York, 2004, P: 265.

والإرادة، يؤدى ذلك إلى أن يكون الطرف الآخر خاضعاً، مستكيناً، وحينما يصبح هذا المبدأ معترفاً به، ينتج عن ذلك حقيقة مفادها أنَّ المرأة قد خُلقت لمتعة الرجل"[1].

فروسو هنا يكرر – بشكل مختلف – ما سبق وعبّر عنه أرسطو حين رفض مساواة المرأة بالرجل واعتبرها "ذكراً مشوهاً"، فروسو يرفض قيام المرأة بأى شئ يخرج بها عن دورها الأساسى من وجهة نظره وهو "إمتاع الرجل وإسعاده"، أما مسألة حقوق المرأة "فإن روسو قد هضم المرأة حقوقها، ونسى تلك الحقوق، وجعلها آلة من الآلات ظناً منه أنها لم تخلق إلا لتسلية الرجل ومسرته"[2].

واتساقاً مع تلك الرؤية فإن "روسو" فى كتابه "إميل" يصنع نموذجين من التربية: الأول يناسب الذكور، والثانى يتوافق وطبيعة الإناث من وجهة نظره. فهو فى الوقت الذى يفسح فيه المجال أمام الرجل كى يكتسب كافة المعارف التى تؤهله كى يكون فى موقع القيادة، نجده ينصح بأن يكون تعليم المرأة منذ الصغر قاصراً على ما يساعدها على أداء وظيفتها الطبيعية كزوجة وأم، لهذا يرى "روسو" أن "تعليم المرأة ينبغى أن يتوافق ويتسق وعلاقتها بالرجل، كى تكون ممتعة فى نظره، ولتفوز بحبه واحترامه، كى ترعاه وتدربه فى صغره، وكى تخدمه فى كبره وشبابه، كى تنصحه وتواسيه، وكى تجعل حياته سعيدة وسارة. هذه هى وظيفة المرأة على الدوام، وهذا هو ما ينبغى عليها أن تتعلمه فى صغرها"[3].

---

(1) Ibid, P: 263.

(2) محمد عطية الأبراشى، "أصول التربية المثالية فى إميل: لجان جاك روسو"، دار الكتاب العربى، القاهرة، 1967، ص: 229.

(3) Rousseau, J, op. cit., P: 269.

إن "روسو" يلغى حياة المرأة وشخصيتها وأحلامها ورغباتها، ويحولها إلى آلة أو أداة لخدمة الرجل وأهدافه وأحلامه ورغباته. وكى يتحقق ذلك ينبغى أن يتم ضبط أداء المرأة فى حياتها كما تضبط الساعات حتى تظل تسير وفق ما خططه الرجل لها، وعلى هذا لا يترك "روسو" للمرأة الحرية فى دينها، والاستقلال فى تفكيرها، ولا الاعتماد على النفس فى أحكامها، فهذه رذائل فى نظره يجب على المرأة أن تتجنبها"[1].

وفى مقابل التعليم القائم على القراءة والدراسة والتحصيل والذى يجعله "روسو" قاصراً على الرجل – ينصح "روسو" المرأة بأن تتعلم من الحياة، "فالعالم هو كتاب المرأة"[2] وعليها أن تتعلم منه كيف تقوم بدورها الطبيعى.

ووفقاً لما سبق من آراء نجد أن فلسفة "روسو" الساسية قد همشت المرأة لأقصى حد، فمبدؤه عن المساواة والحرية لم يمتد أبداً ليشمل النساء، كما أنه "لم ينظر قط إلى النساء على أنهن مواطنات ينبغى أن يمنحن حق الاقتراع بحيث تسهم أصواتهن فى تشكيل الإرادة العامة"[3]. فجل ما تستطيع المرأة فعله وفقاً لرؤية "روسو" هو أن تلد و تربى مواطنى المستقبل. أما أن تطلب بمساواتها فى الحقوق والحريات مع الرجل فهو ما يراه "روسو" مناقضاً لقانون الطبيعة ومنطق الأشياء. ولعل ما عاناه "روسو" فى حياته الخاصة و علاقاته المعقدة بالنساء عموماً، وافتقاده لأمه التى ماتت وهى تلده، ما جعل آراءه التى أوردها فى كتابه "إميل" تدور حول معنى أنَّ المرأة خلقت لمتعة الرجل وراحته، خاصة وأن روسو نفسه لم يوفق فى زيجته[*] فربما حاول بتصوره ذلك أن يصنع

---

(1) محمد عطية الأبراشى، "أصول التربية المثالية فى إميل"، ص: 224.

(2) Rousseau, J, "Emile", P: 288.

(3) سوزان موللر أوكين، النساء فى الفكر السياسى الغربى، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2005، ص 167.

(*) تزوج "روسو" من امرأة تدعى "تريز لوفاسير" Therresse Levasseur، والتى كانت=

الحياة السعيدة التى كان هو يتمناها لنفسه.

والحقيقة أن آراء "روسو" عن المرأة قد كان لها آثار سلبية على مسيرة النسوية فى تلك الفترة، فقد وضع "روسو" المرأة خلف الرجل بخطوات بعيدة وجعل من مجرد التفكير فى صنع مساواة – من نوع ما – بينها وبين الرجل ضرباً من الجنون، ومحاولة فاشلة لمعاندة الطبيعة وقوانينها، مما كان له دور كبير فى ترسيخ النظرة الدونية نحو المراة والتى كانت موجودة بالفعل فى تلك الفترة.

ولعل الخطورة الأكبر فيما يخص آراء "روسو" أنها لم تكن مجرد عملية تقليد واتباع للوضع السائد فى زمنه، بل هى فى الحقيقة آراء نابعة عن

=تعمل بغسل الملابس وتنظيفها، وكانت غير جميلة كما أنها كانت جاهلة لا تعرف القراءة ولا الحساب، حتى أنها لم تكن تعرف قراءة الساعة أو أيام السنة. وقد اتُهمت بأنها من أسباب حالة الاضطراب النفسى التى أصابت "روسو" فى سنواته الأخيرة. بينما على النقيض من تلك الزيجة الفاشلة وجد روسو فى مدام "دو فواران" De Warens حنان الأم وعاطفة الحبيبة فى الوقت نفسه، فقضى معها سنوات قليلة من عمره، وكان يناديها "بأمي" ويعاملها كحبيبته، وقد قال عنها: "..لم أكن أعيش إلا بها ومن أجلها: آه لو أننى أشبعت قلبها كما أشبعت هى قلبى، كم من أيام آمنة حلوة كان من الممكن أن نمضيها معاً، لقد قضينا أمثالها ولكنها كانت قصيرة سريعة، وأى قدر ذلك الذى تبعها. ما من يوم إلا أتذكر فيه بنشوة وحنان هذه المرحلة الوحيدة القصيرة من عمرى التى كنت فيها بكل كيانى خالصاً لذاتى بغير شائبة أو عائق بحيث أقدر أن أقول إننى عشت بحق". ولعل تلك الفترة هى التى اتخذ منها "روسو" نموذجه عن المرأة التى تكرس نفسها لخدمة الرجل ولسعادته. للمزيد عن حياة روسو وعلاقاته انظر:

جان جاك روسو، أحلام يقظة جوال منفرد، ترجمة: ثريا توفيق، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006.

Damrosch (Leo), "Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius", Houghton Mifflin Harcourt, New York, 2007.

"موقف فكرى واعٍ"[1] ولعل ما يؤكد هذا أن "روسو" لم يتبن هذا الرأى إلا فى أواسط عمره بينما كانت له آراء مختلفة تماماً فترة شبابه، ففى إحدى مقالاته المبكرة(*) دافع عن النساء وعن فكرة حقوق المرأة معتبراً الرجال هم من اغتصبوا حقوقهن منذ البداية فقال: "إن الرجال قد استحوذوا على تلك القوى منذ أقدم العصور، ولكن بأى حق طبيعى فعلوا ذلك.. لا أعلم، ذلك هو الأمر الذى لم أكن قادراً على فهمه بالمرة، وهذا الاستحواذ قطعاً لا يرتكز على أى أساس باستثناء القوة البدنية"[2]. أى أنه كان يرى سيادة الرجال على النساء – ليس من الطبيعة – وإنما هو نوع من الهيمنة الغاشمة والمرتكزة على قوة الرجل البدنية فقط.

كذلك فقد أكد "روسو" فى مقاله هذا "أن النساء كان من الممكن أن يقدمن نماذج أفضل من عظمة النفس وحب الفضيلة، وبأعداد أكبر بكثير مما حققه الرجال، لو أننا نحن الرجال لم نسرق منهن بلا وجه حق – بالإضافة لحرياتهن – كل فرص إظهار تلك الصفات الطيبة إلى العالم"[3]. أى أن "روسو" يرى فى المرأة القدرة على إظهار ملكات وإمكانات تجعلها على قدم المساواة مع الرجل، وهو ما يناقض كل ما قاله "روسو" بعد ذلك فى "إميل" عن دونية المرأة إذا ما قارنها بالرجل، وعن أن تلك الدونية طبيعية ولا مفر منها.

---

(1) سوزان موللر أوكين، النساء فى الفكر السياسى الغربى، ص: 126.

(*) تم اكتشاف هذا المقال ضمن مجموعة من كتابات "روسو" المبكرة، وتم نشرها بواسطة شخص يدعى Theophile Dufour عام 1905م تحت عنوان "Annals of the Jean-Jacques Rousseau Society".

(2) Bell (Linda A.) (ed.), "Visions of Women: Being a Fascinating Anthology With Analysis of Philosophers' Views of Women from Ancient to Modern Times", Humana Press, New Jersey, 1983, PP: 194-195.

(3) Ibid, P: 195.

نخلص مما سبق إلى أن رؤية "روسو" عن المرأة كانت هي العقبة الكبرى فى طريق الفكر النسوى، فلو فكرنا أن "نتبع "روسو" فى جميع آرائه فى تربية المرأة لرجعنا بها إلى الوراء"[1]. وهو عكس ما كانت تهدف إليه التيارات النسوية آنذاك، لهذا كان على من جاء بعده من النسويات أن يفندن آراءه، ويهاجمن نظريته فى التربية تلك التى كانت "تسمح بأن يكون الرجل إما فرداً أو مواطناً لكنها لا تسمح للمرأة أن تكون أياً منهما"[2].

وقد انعكس هذا الفكر الظالم للمرأة على مسيرة النسوية فى تلك الفترة حتى باتت فترة منتصف القرن الثامن عشر – بأكثر من طريقة – تمثل فترة تراجع فى الفكر النسوي"[3]. وأصبحت النسوية فى حاجة إلى تغيير جذرى يساعدها على العودة إلى الحياة مرة أخرى.

ولعل الثورة الفرنسية (1789) كانت هى الشرارة التى ألهبت حماس النسويات للعودة من جديد إلى المطالبة بحقوق المرأة، والدفاع عن مصالحها فى مواجهة الفكر الذكورى المهيمن على شتى صور الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وقد كان لهذه الانتفاضة الثورية الفضل فى قيام ما سمى بعد ذلك "بالموجة النسوية الأولى".

2- الموجة النسوية الأولى:

عادة ما يبدأ الحديث عن الموجة النسوية الأولى بذكر الثورة الفرنسية. ذلك أنَّ تلك الأخيرة كان لها الأثر الأكبر فى تفعيل الفكر النسوى بعد أن كاد أن يتلاشى صوته وسط الأصوات المناهضة لحقوق المرأة التى كانت منتشرة فترة ما قبل الثورة الفرنسية.

---

(1) محمد عطية الإبراشى، "أصول التربية المثالية فى إميل"، ص: 229.

(2) سوزان موللر أوكين، النساء فى الفكر السياسى الغربى، ص: 218.

(3) Bryson, V, "Feminst Political Theory", P: 17.

كذلك فقد استغلت الكاتبات النسويات حركة التغيير السياسى والاجتماعى التى أحدثتها الثورة الفرنسية كى تطالبن بتغيير مماثل لأوضاع المرأة آنذاك.

ولعل الاستجابة الأولى من ناحية "النسوية" لما أحدثته الثورة الفرنسية من تغيير كانت على يد الكاتبة الفرنسية "أوليمبى دى جوج"(*)، التى أصدرت عام 1791م "إعلان حقوق المرأة والمواطِنة" الذى وضعته رداً على "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" الذى أصدرته الثورة الفرنسية، والذى رأت "دى جوج" أنه تجاهل النساء وحقوقهن فى الوقت الذى كانت الثورة تقدمهن للمقصلة – على قدم المساواة مع الرجال – إذا ما ثبت أنهن خائنات أو عدوات لمبادئ الثورة، أى أن الثورة تشرك المرأة فى العقاب، بينما تستبعدها من دائرة الحقوق، وقد تتبعت "دى جوج" بنود إعلان الثورة بنداً بنداً مع تعديله بالشكل الذى يعبر عن حقوق النساء. فعدلت البند الأول مثلاً الذى يقول: "يولد الرجال – ويظلون – أحراراً متساويين كحق من حقوقهم. لذلك لا تكون التفرقة بينهم إلا بناء على المنفعة العامة"، وأصبح بعد التعديل: "تولد النساء – ويبقين – متساويات كحق من حقوقهن. لذلك لا تكون التفرقة إلا على أساس المنفعة العامة"(1)، أى أن المرأة الأكثر منفعة وفائدة لوطنها ينبغى أن تحظى بوضعية أفضل من أى رجل أقل منها فائدة، ولا توضع فى

(*) أوليمبى دى جوج Olympe de Gouges (1748-1793م): كاتبة فرنسية، من المدافعات عن حقوق المرأة. اسمها الأصلى "مارى أوبري". طالبت للمرأة بحقوق متساوية مع تلك التى يحصل عليها الرجل. أصدرت إعلانها لحقوق المرأة والمواطِنة بعد قيام الثورة بسنتين فقط كرد على استخدام الثورة لكلمة رجل بمعنى إنسان، بينما الإعلان لا يقصد سوى الرجال فقط، حيث إنَّ النساء كنَّ محرومات من كافة حقوق المواطنة وقد بقين كذلك بعد الثورة أيضاً.

(1) Williams (Helen Maria), "Letters Written in France", Broadview Press, Canada, 2001, P: 247.

مكانة أقل من أى رجل لمجرد أنها امرأة فقط.

كذلك فقد حمّلت "دى جوج" الرجال المسؤولية عن كل صـــور الظلـــم وعدم المساواة التى تعانى منها المرأة آنذاك، فقد كانت "تعتقد أن قهر الرجال للنساء هو المصدر المتجدد لكل صور الظلم وعدم المساواة"[1]، وعليه فلكى تحظى المرأة بمعاملة عادلة لابد من أن ينظر لها المجتمـــع نظـــرة تقـــدير واحترام تماثل تلك التى يحظى بها الرجـــل، ومـــن ثـــم تحظـــى بـــالحقوق والمسئوليات نفسها التى للرجل، لا أن تبقى تحت سيطرة الرجل كى يمارس عليها صوراً مختلفة من القهر والاضطهاد.

وقد كانت خطوة "أوليمبى دى جوج" أول الغيث فى تيار النسوية، فقد لحقت بها إسهامات أخرى فى الاتجاه نفسه، لعل أقربها وأبرزهـــا الإســـهام الذى قدمته الكاتبة "مارى ولستونكرافت"[*]. التى يعتبرها معظـــم مـــؤرخى النسوية البداية الحقيقية للفكر النسوى الحديث، حيث يعد كتابها "أول صرخة صريحة تدعو النساء من الطبقة الوسطى لضم الصفوف، خصوصاً الأمهات باعتبارهن من عناصر النفوذ والتأثير الرئيسية فى المجتمع"[2].

وقد أدركت "ولستونكرافت" أنها قبل أن تطالب بأى حقوق للمرأة عليها أولاً أن تغير المفهوم السائد عن ضعف المرأة وعجزها بالمقارنة مع الرجل،

---

(1) Duby (Georges) & Perrot (Michelle) (G. edit), "A History of Women in The West"", Vol. 4, 3rd (ed), Belknap Press, Cambridge & London, 1998, P: 43.

(*) مارى ولستونكرافت Mary Wollestonecraft (1759–1797م): كاتبة وروائيـــة بريطانية وإحدى أهم المدافعات عن حقوق المرأة بزمن الثورة الفرنسية. أول كتبهـــا "خواطر حول تعليم البنات" (1787م)، لكن شهرتها جاءت من مؤلفها المهم "دفاع عن حقوق المرأة" (1792م) والذى انتقدت فيه رؤية جان جاك روسو عن المـــرأة التـــى صاغها فى كتابه "إميل".

(2) سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص: 40.

فجاء كتابها "دفاع عن حقوق المرأة" (1792م) فى معظمه هجوماً على فلسفة "روسو" السياسية، خاصة مسألة تأكيده على عدم قدرة المرأة علـــى التفكيـــر العقلاني"[1]، حيث رأت فيها محاولة للانتقاص من عقل المرأة.

وقد ركزت "ولستونكرافت" على قضية التعليم، ورأت أنه متى أتيحت للنساء الفرصة كى يتعلمن مثل الرجال، فإنهن يصبحن قادرات على مساعدة أنفسهن بل ومساعدة مجتمعاتهن. أو كما تقول: "حتى تكـــون النـــساء أكثـــر تعليماً، فإن التقدم الأخلاقى والمعرفى للبشرية يجب أن يعـــاد فيـــه النظـــر باستمرار"[2].

وقد كانت "ولستونكرافت" تتبنى وجهة نظر مفادها أن المرأة لا تقـــل بتاتاً عن الرجل من حيث قدراتها العقلية وملكاتها الذهنيـــة، وأن الاخـــتلاف الوحيد بين الجنسين إنما يكمن فى أنَّ الرجال يحصلون على فرص أفـــضل للتعليم بينما تحرم النساء من ذلك، لهذا فهى ترى أنه لو حصلت المرأة على الحق نفسه فى التعليم فإنها تستطيع أن تجارى الرجل.

تقول "ولستونكرافت": "دعوا المرأة تشارك الرجل فى الحقوق نفـــسها وسوف تضاهيه فى القيمة نفسها، فهى قطعاً ستـــشب أكثـــر كمـــالاً حـــين تتحرر"[3].

وقد كانت ترى فى تعليم النساء فرصة لتحقيق هدفين هامين:

الأول: أن تعليم الأولاد والبنات منذ الصغر بشكل مساوٍ يساعد علـــى غرس طريقة جديدة للتفكير غير الطريقة السائدة حيث يتمكن النظام التعليمى من محو الكثير من الأفكار الخاطئة الضارة عن العلاقة بين الرجل والمـــرأة

---

(1) Routledge Ency. of Philosophy, art: Feminist Political Philosophy, Vol. 3, P: 616.

(2) Wollstonecaraft (Mary), "A Vindication of the Rights of Woman", 2nd (ed), Courier Dover Publications, New York, 1996, P: 39.

(3) Ibid, P: 201.

فى مرحلة مبكرة من العمر"[1]، وهو ما يصعب تحقيقه مع من شب وكبر بالفعل على الأفكار القديمة.

الثاني: أن التعليم هو من ناحية أخرى وسيلة فعالة لمساعدة المرأة داخل مجتمعها، وليس مجرد مظهر براق، فقد "أرادت أن يصبح تعليم الفتيات وسيلة لإعدادهن لاحتمال الاستقلال الاقتصادى وإعطائهن الحرية والكرامة، لا القدرة على إبهار من قد يصبحون أزواجاً لهن فى المستقبل"[2].

أى أن "مارى ولستونكرافت" كانت ترى فى "تعليم النساء" الخطوة الأولى على طريق المساواة بين الرجال والنساء الذى تجد فيه الطريق الوحيد للسعادة البشرية، فهى تقول: "لكى نجعل البشرية أكثر فضيلة وأكثر سعادة بالطبع، علينا أن نعامل كلا الجنسين انطلاقاً من المبدأ نفسه"[3].

غير أن أفكار "ولستونكرافت" قد لاقت نقداً من بعض النسويات المعاصرات بدعوى أنها لم تكن بالجرأة الكافية، "فموقف "ولستونكرافت" يبدو بشكل ما – رجعياً أو قديم الطراز – إذا ما قارناه بالموقف القتالى "لأوليمبى دى جوج"[4]. "فولستونكرافت" لم تطالب النساء بالخروج على الرجال، وإنما اكتفت بالإشارة إلى أهمية تعليم المرأة حتى تصبح قادرة على الوقوف بجوار زوجها ورعاية أسرتها وأبنائها. الأمر الذى رفضته بعض النسويات بدعوى أنه يعيد المرأة إلى البيت ويربطها به، فى الوقت الذى تكافح فيه النساء للخروج من هذا الوضع التقليدى الذى يحصر مهمة المرأة فى الأعمال المنزلية ورعاية أسرتها.

---

(1) سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص: 41.

(2) المرجع السابق، ص: 40.

(3) Wollstonecraft, M, “A Vindication of the Rights of Woman”, P:180.

(4) Duby, G & Perrot, M, "A History of Women in The West", Vol. 4, P: 45.

إلا أنه على الـرغم مـن ذلـك النقـد اعتبـر آخـرون أن موقـف "ولستونكرافت" من تلك المسألة هو أهم ما قدمته على الإطلاق،حيث عبّرت عن فكرة أن تحرير المرأة من الاضطهاد لا يعنى أن تنبذ المرأة هويتها"[1]، فتطلعها للمساواة لا يمنعها من أن تمارس أمومتها أو أن تهتم بأسرتها. وهو الفكر نفسه الذى شاع بين تيارات نسوية بعد مائتى عام من زمن "ولستونكرافت".

من هنا ندرك قيمة ما قدمته "مارى ولستونكرافت" للفكر النسوى، فعلى الرغم من رؤيتها المحافظة إلا أن دورها لا يُنكر، فقد عملت فى تلك الفترة على "أن تضع المبادئ الرئيسية أكثر من أن تُفصّل خططاً للعمل نحو التغيير"[2]. لهذا يُعد كتابها "الدفاع عن حقوق المرأة" وثيقة مبادئ أكثر من أى شئ آخر، "فلو حاول القارئ أن يجد فى هذا الكتاب برنامجاً عملياً شاملاً للإصلاح سيصاب بخيبة الأمل"[3].

غير أنَّ خيبة الأمل الحقيقية تلك التى تلقاها الفكر النسوى، هى أن كتاب "مارى ولستونكرافت" برغم ما أحدثه من ضجة، إلا أنه لم يتم إعادة طبعه مرة أخرى حتى عام (1884م) وذلك بسبب أن زوج "ولستونكرافت" قد قام بعد وفاتها بنشر تفاصيل حياتها، التى رأى الكثيرون – فى هذه الفترة – أنها لم تكن مقبولة، "فبمجرد أن عرف القارئ تفاصيل حياتها الشخصية غير الأخلاقية رفضوا ما قالته فى كتابها"[4](*). مما كان بمثابة الضربة الموجعة

---

(1) Ibid, P: 46
(2) Bryson (Valerie), "Feminist Political Theory", P: 23.
(3) سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص: 41.
(4) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(*) أحداث حياة "مارى ولستونكرافت" كانت قد نُشرت على يد زوجها الفيلسوف "وليام جدوين" William Godwin بعد وفاتها وحملت عنوان "مذكرات مؤلفة الدفاع عن=

للفكر والحركة النسوية، إلا أنه لم يكن كافياً لوقف عجلة التقدم، فقد بدأ المد النسوى وامتد طوال القرن التاسع عشر على أكثر من مستوى مستفيداً من الكتابات النسوية التى تلت الثورة الفرنسية.

وقد شهد القرن التاسع عشر التغيير الأكثر أهمية فى تاريخ النسوية، ألا وهو تحول النسوية من فكر وتيار يعبّر عن مجموعة متفرقة وغير منظمة من الأقلام النسائية المتحمسة لقضية المرأة إلى حركة اجتماعية منظمة تهدف إلى الدفاع عن حقوق المرأة ومصالحها، وتواجه كل صور القمع والاضطهاد الذى تتعرض له المرأة فى تلك الفترة. وقد انطلقت النسويات من المبادئ الليبرالية الفردية نفسها التى كانت شائعة وقتها، وقالوا إن النساء ما هنَّ إلاّ أفراداً ذوات عقل، لهذا فهنَّ أصحاب حقوق كبشر، وهنَّ حرائر فى اختيار الأدوار التى يلعبونها فى الحياة، وحرائر فى اكتشاف فرصهنَّ فى النجاح فى إطار تنافسى عادل مع الرجال"[1]. وبناء عليه بدأت النسويات فى المطالبة بعدد من الحقوق التى اعتبرنها أساسية كحق التعليم، والعمل، والملكية، والتصويت، إلا أنَّ هذا الأخير هو الذى طغى على سائر المطالب حتى أن الموجة النسوية الأولى كلها أطلق عليها "موجة المطالبة بحق التصويت" أو "حركة المطالبة بحق التصويت" **Suffrage Movement**. ولعل الخطوة الكبرى فى هذا الاتجاه المنظم قد جاءت عام 1848م عندما عُقد فى الولايات المتحدة مؤتمر "سينيكا فولز" والذى حضره ثلاثمائة شخص بين رجل وامرأة، وصدر عنه إعلان أطلق عليه إعلان المشاعر **The Declaration of Sentiments** والذى صاغته الكاتبة

=حقوق المرأة". وقد ذكر فيها أطفالها غير الشرعيين، وعلاقاتها العاطفية، ومحاولات انتحارها؛ مما سبب صدمة للعديد من قرائها، خاصة المحافظين منهم.

(1) Bryson, V., "Feminist Political Theory", P: 159.

"إليزابيث كادى ستانتون"(*)، وقد خرج بأحد عشر قراراً أهمها مطالبة النساء بحقهن فى التصويت على قدم المساواة مع الرجال.

وعلى الطريق نفسه، وقعت خمس وعشرون ألف امرأة على التماس يطالب بحق المرأة المتزوجة فى الملكية وذلك عام 1856م، غير أنَّ الدفعة الكبرى لحقوق المرأة قد جاءت على يد الفيلسوف الليبرالى الكبير "جون ستيوارت ميل"، الذى دافع عن قضية المرأة بشكل واضح فى كتابه "استعباد النساء"، حيث رأى "أن المبدأ الذى ينظم العلاقات الاجتماعية بين الجنسين، ويجعل خضوع أحد الجنسين للآخر عملاً مشروعاً هو مبدأ خاطئ فى ذاته، كما أنه يمثل عقبة رئيسية أمام التقدم البشرى، ومن ثم ينبغى أن يزول ليحل محله مبدأ المساواة التامة الذى لا يسمح بوجود سلطة أو ميزة فى جانب، وعجز وعدم أهلية فى جانب آخر"(1).

وفى محاولة منه لدعم فكرته عن نظام المساواة بين الجنسين، شن "ميل" هجوماً عنيفاً على النظام المعمول به فى زمنه والقائم على تفضيل الرجل على المرأة، وقد لخص أسباب رفضه لهذا النظام غير العادل فى نقطتين:

أولاً: أنَّ الرأى الذى يؤيد النظام الحالى الذى يخضع فيه الجنس الضعيف خضوعاً تاماً للجنس الأقوى يقوم على النظرية فقط، بمعنى أنه لم

(*) إليزابيث كادى ستانتون Elizabeth C. Stanton (1815–1902م) ناشطة اجتماعية نسائية أمريكية، وإحدى أبرز الشخصيات فى تاريخ الحركة النسوية الأمريكية. كان لها الفضل فى المشاركة فى الإشراف على مؤتمر "سينيكا فولز" وصياغة قرارات المؤتمر. ينسب لها تأسيس "الاتحاد القومى لحقوق المرأة فى التصويت" عام (1869م).

(1) جون ستيوارت ميل، استعباد النساء، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى، القاهرة، 1998، ص: 35.

يحدث قط تجربة أى نظام آخر..

ثانياً: لم يكن الأخذ بهذا النظام الحالى – نظام اللامساواة – نتيجة للتفكير أو التروى أو بُعد النظر، أو نتيجة أية أفكار اجتماعية أو أية أفكار عما هو صالح للمجتمع أو لخير البشرية، بل إنه انبثق ببساطة من واقعة أنه منذ الخيوط الأولى لفجر المجتمع البشرى وكل امرأة تجد نفسها فى حالة عبودية لرجل ما (وذلك تبعاً للقيمة التى يضفيها عليها الرجل مصحوبة بضعف قوتها البدنية)، وتبدأ القوانين السياسية باستمرار فى الاعتراف بالعلاقات التى تجدها قائمة بالفعل بين الأفراد، فهى تحيل الواقع المادى إلى حق مشروع وتضفى عليه تصديقاً من المجتمع وهكذا يصبح الذين أرغموا على الطاعة (نساء + عبيد) ملزمين بها عن طريق القانون"[1](*).

---

(1) المصدر السابق، ص: 39-40.

(*) تعد قضية النظرة الدونية للمرأة وأصولها التاريخية من أهم القضايا التى شغلت – ولاتزال تشغل – تفكير التيار النسوى فى محاولة منه للإجابة عن السؤال التالي: هل كانت المرأة منذ البداية فى المرتبة الثانية؟ وإن لم تكن كذلك، فما الذى جعلها فى تلك المكانة الأدنى من الرجل؟

ويرى العديد من الباحثين فى هذا الشأن أنَّ المرأة لم تكن فى مرتبة أدنى من الرجل منذ البداية، وإنما على العكس، فقد ثبت أنَّ المجتمعات البدائية كانت للأنثى قيمة إنسانية واجتماعية وفلسفية أكثر من الذكر، وأن الآلهة القديمة كانت أنثى، وأنه قبل نشوء الأسرة الأبوية كان المجتمع البدائى أمومياً، وكانت الأم هى الأصل وهى العصب وهى التى ينسب إليها أطفالها"[1] وأن عملية تقدير وإجلال المرأة قديماً إنما جاءت نتيجة إدراك المجتمعات البدائية لأهمية المرأة التى تحمل وتنجب الأطفال فهى فى نظرهم واهبة الحياة ورمز الخصوبة.

والسؤال الآن: ما الذى أدى إذن إلى الحط من شأن المرأة وجعلها فى مكانة أدنى من الرجل؟

والحقيقة أن عدداً من الباحثين يرون أن البداية الحقيقية لنقل المرأة إلى المرتبة=

من هنا لم يكتف "ميل" برفض ممارسة التمييز ضد المرأة على مستوى النظرية

=الثانية كانت مع استقرار الرجل فى القبيلة البدائية بعد أن كان يقضى معظم أوقاته فى الصيد، وهيمنته على المرأة بقوته البدنية وأدواته الحربية وجعل المرأة تابعة له بعد أن كانت تعول نفسها وأطفالها طوال العام وهو غائب للصيد. "وبذلك انتهت سلطة النساء السياسية والاجتماعية وثقافتهن القديمة... وبدأت سلطة الرجال السياسية التى قامت أساساً على الأدوات الحربية والحرب والقتل واغتصاب حقوق النساء والأطفال فى الطعام"[2].

ثم عمل الرجل على ترسيخ حالة الدونية Inferiority التى تعيشها المرأة بشتى الصور كى يوحى لها بأن الدونية التى تعيشها هى أمر طبيعى لا اجتماعى، واستخدم فى ذلك الدين والفلسفة والعلم والاقتصاد، مما جعل جميع رموز أى مجتمع "سواء كانوا فلاسفة أو رجال دين أو قادة سياسيين أو مصلحين اجتماعيين أو حتى علماء، يبررون ويدافعون عن الوضعية المتدنية للمرأة فى المجتمع، ولكن كل على طريقته الخاصة"[3].

ومع دخول عصر العلم أصبح التمسك أكثر بإثبات دونية المرأة الطبيعية أمراً ملحاً، فتم التركيز على مسألتى الحمل والضعف البدنى (جسمانياً) وضعف القدرة العقلية والحساسية العاطفية (نفسياً) لتبرير عجز المرة الطبيعى عن مساواة الرجل، فبالنسبة لهؤلاء الذين يؤيدون نظرية دونية المرأة، "الطبيعة هى التى منحتها المرتبة الثانية فى المجتمع"[3].

غير أن التيار النسوى قد رفض فكرة دونية المرأة الطبيعية واعتبرها فكرة مضللة مثلها مثل فكرة أرسطو عن طبيعية العبودية، وقد ساعد التيار النسوى فى كفاحه لإثبات زيف تلك الفكرة ظهور "حقائق علمية جديدة تلغى الفروق البيولوجية بين مخ الرجل ومخ المرأة، وتلغى الفروق النفسية بين نفس الرجل ونفس المرأة، واكتشف العلم أن المرأة لا تولد بنفس خاضعة، وأن الخضوع والسلبية والضعف ليست صفات نفسية المرأة الطبيعية، ولكنها تصبح صفاتها من أثر الاضطهاد الاجتماعى الطويل".

للمزيد عن تاريخ النظرة الدونية للمرأة وأسبابها، انظر:

1- نوال السعداوى، الأنثى هى الأصل، دار المستقبل، القاهرة، 1990، ص: 20 – 38.

2- نوال السعداوى، عن المرأة، دار المستقل العربى، القاهرة، 1988، ص 5 – 36.

3 - Pandy (Rekha), "Women From Subjection to Liberation", Mittal Publications, Delhi, 1989. PP: 4 – 9.

فقط، بل إنه حاول أن يفعل ذلك على مستوى التطبيق، فهو برغم كونه أبعد ما يكون عن دور الريادة فى نشر مثل هذا الفكر المناصر للمرأة، إلا أنه أول من حاول أن يطبق هذا الفكر عملياً"(1). فقد تقدم بمشروع قانون للبرلمان [مجلس العموم البريطاني] يقترح فيه إعطاء حق التصويت للمرأة عام (1867م) إلا أن طلبه قد رُفض بواقع (123 صوتاً) مقابل (76 صوتاً)(*).

على جانب آخر فقد عاشت الحركة النسوية فى تلك الفترة مرحلة حرجة ومضطربة ما بين تأييد ومعارضة، أحداث محفزة وداعمة للحركة وأخرى معوقة ومانعة، ففى الوقت الذى تسببت فيه الحرب الأهلية الأمريكية فى النصف الأول من ستينيات القرن التاسع عشر فى إضعاف صوت الحركة النسوية، ورفض ولايات الشمال منح المرأة حق التصويت نجد أنَّ بعض ولايات الجنوب تمنح المرأة ذلك الحق، ولكن ليس إيماناً منها بقضية

(1) Bryson, V, "Feminist Political Theory", P: 63.

(*) تعد مصر من الدول المتأخرة جداً فيما يخص مسألة مشاركة المرأة سياسياً، فوفقاً لآخر انتخابات برلمانية تمت (2005م) لم تُرشح جميع القوى السياسية الرسمية سوى 14 امرأة لم تفز منهن سوى 4 فقط من واقع 444 مقعد فى البرلمان، بالإضافة إلى ثلاث نساء تم تعيينهن ليصبح عدد النساء فى البرلمان المصرى سبع نائبات فقط بنسبة (0,9%) من مجموع مقاعد البرلمان. كما أن مشاركة المرأة فى المجالس الشعبية المحلية لا تتعدى نسبته (5%) على مستوى الجمهورية، ورغم أن المرأة المصرية حصلت فى دستور عام 1956م على حقوق الترشح والانتخاب، إلا أن النسبة الأكبر من النساء لا يعطين أصواتهن للمترشحات وأنما يفضلن منحها للمترشحين من الرجال!. (للمزيد أنظر: انتصار محمد السعيد، دراسة عن المشاركة السياسية للمرأة المصرية ونظام الكوتة، مركز القارة للتنمية، القاهرة، 2010م).

المرأة وإنما لتحقيق هدف آخر(*).

وقد سعت الحركة النسوية طوال النصف الثانى من القرن التاسع عشر إلى استغلال كل الظروف المتاحة لتحقيق أكبر قدر ممكن من المكاسب على أرض الواقع. وفى الوقت الذى استمرت فيه الحركة النسوية فى بريطانيا وفرنسا معتمدة على تأييد بعض الاتحادات العمالية التى تطالب بحقوقها هى الأخرى، نجد أن نظيرتها فى الولايات المتحدة حاولت الربط بين وضعية "العبيد" ووضعية المرأة المتزوجة، التى تعد فعلياً ملكية خاصة بزوجها"[1]، حيث إنها لا تقدر على التصرف فى ممتلكاتها إلا من خلاله، ولا تستطيع أن تبيع أو تشترى أو أن تكون وصية على أطفالها إلا بإذنه أو موافقته. أى أن المرأة وقتها كانت فاقدة للأهلية وغير معترف بها كفرد قانوناً. من هنا انطلقت الحركة النسوية تستنكر الوضع المشابه لوضع العبيد الذى تعيشه المرأة المتزوجة مستغلة آنذاك قضية تحرير العبيد التى كانت الشغل الشاغل للحكومة الأمريكية فى تلك الفترة.

وقد امتد عمل الحركة النسوية بشكل مكثف حتى أواخر القرن التاسع عشر حين بدأت تجنى ثمار هذا العمل، ففى تلك الفترة بدأت الحكومات فى أوروبا فى الاستجابة للمطالب النسوية، فأصدرت قوانين تنصف المرأة فيما يخص التعليم والملكية والوصاية على الأطفال مثل قانون عام 1893م الخاص بالملكية للمرأة المتزوجة مثلاً(**)، إلا أن قانون "التصويت" قد تأخر قليلاً حتى عام 1918م حين "مد البرلمان البريطانى فاعلية قانون الانتخاب

(*) على سبيل المثال قامت "وايومينج" Wyoming عام 1869م بمنح النساء حق التصويت بغرض زيادة الأعضاء الذين لهم الحق فى المشاركة فى الاستفتاء العام لتحويل "وايومينج" إلى ولاية فيدرالية بشكل رسمى.

(1) Bryson, V., “Feminist Political Theory”, P: 38.

(**) Married Women Property Act, 1893.

ليشمل النساء المتزوجات أو ربات البيوت أو خريجات الجامعة ممن تخطين سن الثلاثين"[1]. وبعد عامين حصلت المرأة الأمريكية هى الأخرى على الحق نفسه، لتكون بذلك قد حققت الموجة النسوية الأولى، أو "حركة حق المرأة فى التصويت" هدفها الرئيسى بعد طول عناء. من هنا يمكن أن نقول إن الموجة النسوية الأولى بدأت بتفجر الدعوة لحقوق المرأة بصورة انفعالية فى وقائع معينة.. إلى أن أدت وتيرة الأحداث إلى جعل الاهتمام بمشاركة المرأة الكاملة فى الحياة الاجتماعية والسياسية قضية رأى عام"[2].

3- الموجة النسوية الثانية:

يرى أغلب من أرّخوا للحركة النسوية أن الموجة الثانية للحركة إنما تبدأ مع ستينيات القرن العشرين. غير أن هذا الرأى يبرز لنا تساؤلاً هاماً: أين كانت الحركة النسوية منذ نهاية القرن التاسع عشر – وهو التاريخ التقريبى لنهاية الموجة الأولى – وحتى ستينيات القرن العشرين؟

والحقيقة أن الحركة النسوية لم تتوقف أبداً، غير أنَّ حماس النساء قد فتر ونشاطهن انحصر بعد أن تم تحقيق هدفهن الأول وهو الحصول على حق التصويت، مما أثر على وحدتهن وأهدافهن، "فبمجرد أنْ تحقق هدفهن الأسمى، تفتت الحركة النسوية إلى مجموعة من الجماعات المنبثقة"[3]. ومن ثم لم يعد للحركة النسوية القوة أو النفوذ أو التأثير ذاته، لهذا بدت الحركة النسوية وكأنها غير موجودة.

كذلك فقد حملت السنوات التالية للعقد الأول من القرن العشرين أخباراً سارة متعاقبة جعلت النسويات يعتقدن أن المجتمع قد بدأ يستجيب شيئاً فشيئاً

---

(1) The New Ency. Britannica, art: Feminism, Vol. 19, P: 161.

(2) سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص: 55

(3) The New Ency. Britannica, art: Feminism, Vol. 19, P: 161.

لنداءاتهن(*).

ومع إطلالة فجر القرن العشرين أخذ وضع المرأة القانونى يتطور ببطء فى يفرنسا والولايات المتحدة وبريطانيا العظمى وألمانيا، رغم وجود رأى عام متحفظ فى كثير من الأحيان"[1].

ولعل من أبرز الفوائد التى حصلت عليها المرأة فى تلك الفترة هى خروجها بشكل رسمى إلى الحياة العامة، فقد اضطرت الحرب العالمية الأولى (1914-1918م) الدول الأوروبية أن يستعينوا بالنساء فى المجالين العسكرى والمدنى، لسد الفراغ الذى أحدثه غياب معظم الذكور أو وفاتهم بسبب الحرب. وقد استغلت المرأة هذا الوضع بشكل جيد، حيث شاركت معظم النساء بشكل فعال فى تلك الفترة "وأمام مساهمة النساء فى المجهود الحربى أثناء الفترة من 1914م إلى 1918م لم يستطع البرلمان – فى بريطانيا – أن يقف مكتوف الأيدى، بحيث صوَّت على القانون الصادر فى عام 1919م والمسمى "مرسوم المساواة بين الجنسين"(**) الذى منح المرأة الحق فى مزاولة عدد كبير من المهن"[2]، مما ساعد المرأة أكثر على التواجد فى الحياة العامة.

أما بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية – والتى يعتبرها مؤرخو النسوية منبع الموجة النسوية الثانية – فقد اضطرت هى الأخرى أن تشجع النساء على

(*) شهدت نفس الفترة فى مصر صحوة حقيقية وسط نساء الطبقة الوسطى والعليا، وكانت مشاركة المرأة فى مظاهرات عام 1919م الحدث الأبرز فى تلك الفترة، وبرز على الساحة عدد من الأسماء التى أصبح لها شأناً بعد ذلك أمثال: هدى شعراوى – سيزا نبراوى – نبوية موسى، وبدأت النساء فى مصر بالمطالبة بحقوقهن المدنية والسياسية بشكل فعال.

(1) ناى بنسادون، حقوق المرأة منذ البداية حتى أيامنا، ص: 107.

(**) Sex Disqualification (Removal) ACT 1919.

(2) ناى بنسادون، حقوق المرأة منذ البداية حتى أيامنا، ص: 93.

الخروج إلى الحياة العامة بشكل مكثف منذ أواخر العشرينيات نظـراً لحالـة "الكساد الاقتصادي" التى ضربت أمريكا منذ عـام 1929م(*) وطـوال عقـد الثلاثينيات من القرن نفسه. حيث تغيرت سياسة الحكومة الأمريكية وقتها تجاه المرأة، "فعندما كانت الأمة الأمريكية تكـافح للخـروج مـن فتـرة الكـساد الاقتصادى فى الثلاثينيات وجدت مئات العاملات فى مجال الخدمة الاجتماعية أن اهتماماتهن بالعمل الاجتماعى أصبحت فجأة فى مقدمة الأهداف الـسياسية الأمريكية"[1]. وبحلول أواخر العقد الثالث من القرن العـشرين كانـت أزمـة الكساد الاقتصادى تتراجع ليحل محلها خطر الحرب العالمية الثانية (1939 – 1945م)، وتزامن كل من عمليتى تجنيد الشباب، واستعادة الأسواق عافيتهـا، مما سبب ارتباكاً وتخبطاً، "ففى الوقت نفسه الذى جندت فيه الحكومة الـشباب فى القوات المسلحة، أصبحت القوى العاملة مطلوبة بشدة"[2]. وقد تـصاعدت تلك الأزمة فى السنوات التالية لبداية الحرب، وحين دخلت الولايات المتحـدة الحرب رسمياً (1942م) كان الاقتصاد قد امـتص الأعـداد المتـوفرة مـن العاملين من الرجال، وأصبح هناك إدراك عام بأن عمل المرأة وحده هو الذى يمكن أن يفى باحتياجات الصناعة"[3].

من هنا بدأت الحكومة الأمريكية فى تشجيع النساء على النزول إلى سوق

(*) الكساد الكبير Great Depression: هو مصطلح يشير إلى الحالة التى تلت الانهيار المالى الواسع الذى حدث في بورصة "وول ستريت" عام 1929م،وامتدت طوال فترة الثلاثينيات من القرن العشرين وكان لها الأثر الأسوأ على الاقتصاد الأمريكـى مـن جميع جوانبه.

(1) سارة م. إيفانز، الحرية ونضال المرأة الأمريكية، ترجمة: أميرة فهمى، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1992، ص: 262.

(2) المرجع السابق، ص: 280.

(3) المرجع السابق، ص: 281.

العمل، وقد لاقت موجات التشجيع تلك استجابة مضطردة من النساء الأمريكيات، خاصة وأن عدداً كبيراً منهن كنَّ قد فقدن العائل ورب الأسرة بسبب الحرب. وقد استطاعت المرأة الأمريكية أن تثبت قدمها في سوق العمل خلال سنوات الحرب، لكنَّ هذا الوضع المميز للمرأة لم يستمر طويلاً، فقد انتهت الحرب سريعاً، وعاد الرجال يطالبون بوظائفهم وقتها بدأ ينمو داخل المجتمع الأمريكي ميل عامٍ نحو عودة المرأة إلى البيت وترك مسألة العمل للرجال.

وقد شعر الكثير من النساء بالظلم من هذه الرغبة الجماعية في إعادتهن إلى البيت فقررن عدم الرضوخ لها، خاصة وأن عدداً لا بأس به من أصحاب الأعمال قد بدأوا في تسريح العمالة النسائية واستبدالها بأخرى من الذكور، "ولكنَّ رد فعل النساء على هذا الاتجاه كان بشن الإضرابات للاحتجاج على الاستغناء عنهن، ولكن النساء لم يحظين بكثير من التعاطف أو المساندة حتى من النقابات التي ينتمين إليها، وكثيراً ما ألقي عليهن اللوم لموقفهن"[1]. وشيئاً فشيئاً بدأت أعداد النساء العاملات تقل بشكل ملحوظ، وبدأت تعود من جديد نغمة أن المرأة مكانها البيت، وعملها الطهي وتربية الأطفال. وفي ظل هذا الجو المعادي للمرأة أصدرت الكاتبة "سيمون دي بوفوار"[*] مؤلفها الهام "الجنس الثاني" (1949م) الذي كسرت به الصمت المحيط بمسألة تجارب النساء وخبراتهن، ومكنت العديد منهن من أن يرين العالم من منظور آخر"[2]، فهي تلقي على الرجل اللوم في مسألة قهر المرأة

---

(1) المرجع السابق، ص: 295.

(*) سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir (1908- 1986م): كاتبة وجودية فرنسية، ارتبطت بعلاقة حب وصداقة بالفيلسوف الفرنسي "جان بول سارتر". ألهمت الكثيرات من أنصار النسوية بكتاباتها المناصرة للمرأة.

(2) Bryson, V, "Feminist Political Theory", P: 158.

وقمعها، إذ تقول فى مقدمة كتابها:

"إنَّ مشرعى القوانين والقساوسة والفلاسفة والكتاب والعلماء قد ناضلوا وجاهدوا كى يظهروا أن الوضعية التى تتسم بالخضوع التى تعيشها المــرأة إنما هى إرادة سماوية وفائدة حياتية. وقد اخترع الرجال الأديــان(*) وهــى تعكس رغبتهم تلك فى السيطرة على المرأة"[1] حيث تكون طاعــة المــرأة لزوجها وخضوعها له طريقها إلى الجنة دائماً.

كذلك فقد رأت "دى بوفوار" أن المرأة بصورتها المنتشرة فــى ذلــك الوقت إنما هى صناعة ذكورية لا طبيعية "فالمرأة لا تولد امرأة، وإنما تصبح كذلك. فلا توجد أى حتمية بيولوجية أو سيكولوجية أو اقتصادية تحدد شــكلاً ما للأنثى من البشر عليها أن تظهر به فى المجتمع، وإنما هى الحضارة ككل التى صنعت هذا المخلوق كوسط بين "الذكر" و"الخصي" ووصفته بالأنثى"[2].

غير أن أهم ما ركزت عليه "دى بوفوار" فى كتابها "الجنس الثاني" هو النظرة الدونية التى ينظرها الرجل للمرأة،حيث اعتبرت "دى بوفوار" وصف الرجل للمرأة دائماً بحسب علاقتها به وليس بشكل مستقل، نوعاً من الإهانة والحط من شأنها. وقد ربطت بين هذا السلوك الذكورى وبين الرؤية الوجودية التى تنظر إلى العالم فى إطار ثنائية "الأنا/الآخر(**)،

(*) نتحفظ على فكرة المؤلفة عن اختراع الرجال للأديان لأنها غير منطقية، وإنما يمكــن أن نقول إن الرجال قد تعمدوا تأويل أو تجاهل كل إشارة – فى أى ديــن – لمــسألة المساواة بين الجنسين أو لمسألة تكريم المرأة، وذلك رغبة منهم فى الــسيطرة علــى النساء وإقناعهن بفكرة دونية المرأة.

(1) Beauvoir (Simone de), "The Second Sex", Trans by: Howard M. Parshly, Vintage Books, New York, 1989, P: XXVIII

(2) Beauvoir, S, "The Second Sex", P: 267.

(**) الآخر Other: هو المضاد لمعنى الذات، وهو كل ما يعنى غير الــنفس المــستقلة، وفى الفلسفة الوجودية – وعند سارتر تحديداً – الآخر هو أحد قيدين علــى حريــة=

بحيث تصبح المرأة دائماً هى "الآخر" بالنسبة للرجل، ووجودها إنما هو جزء من حياة الرجل، "وهكذا تغدو الصفة البشرية "ذكورية"، ويصبح تعريف الرجل للمرأة – لا لذاتها – وإنما وفقاً لعلاقتها به، فهى لا تُعد موجوداً مستقلاً"[1].

ولعل تلك الرؤية من "دى بوفوار" كانت بمثابة الصرخة التى أفاقت النسويات من سباتهن، وأشعرتهن بمدى دونية المرأة فى المنظور الذكورى الذى يجعل العالم يبدأ وينتهى عند الذكر ووفقاً لمنظوره.

وعلى الرغم من التأثير الشديد الذى أحدثه كتاب "سيمون دى بوفوار" هذا، إلا أنَّ هذا التأثير لم يكن بالقوة نفسها فى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث كان المنظور السائد لما كتبته "دى بوفوار" فى كتابها أنه عملية عرض لمشكلات تواجه المرأة فى أوروبا، أما المرأة الأمريكية فليست لها علاقة بهذا، حيث كانت المرأة الأمريكية طوال عقد الخمسينيات لا هم لها – وفق المنظور السائد – إلا البحث عن الزوج المناسب والاستمتاع بالحياة الزوجية السعيدة، وأصبحت الأجيال الجديدة من النساء لا يعرفن شيئاً عن النسوية، بل إنَّ الحقيقة هى أنَّ النساء حتى من الطبقة الوسطى لم يعد يجمعهن إحساس بوجود قضية للمرأة"[2](*).

=الإنسان، والصراع بين الأنا التى تمثل الذات وبين الآخر المقابل لها جعل سارتر يعتبر "الجحيم هم الآخرون"، وقد استخدمت "دى بوفوار" ذلك المعنى للتعبير عن سيطرة الرجال وتهميش المرأة وذاتها المستقلة.

(1) Ibid, P: XXII

(2) سارة. م إيفانز، الحرية ونضال المرأة الأمريكية، ص: 325.

(*) بدأت الحركة النسوية فى مصر فى السنوات الأخيرة تجنى ثمار مجهوداتها، فبعد أن كانت دعاوى التيار النسوى المصرى تقابل بالاستهجان والسخرية والرفض، أصبحت اليوم مقبولة ومفهومة خاصة مع زيادة صور العنف التى تتعرض له المرأة فى المجتمع اليوم، والتى حذر منها التيار النسوى من قبل مثل الاغتصاب – التحرش بالقاصرات – أطفال الشوارع – العنف المنزلى ... إلخ، وقد بدأت الدولة تتدخل=

واستمرت آلة الدعاية الذكورية تُروّج لصورة المرأة السعيدة التى تودع زوجها عند باب المنزل مع أطفالها وهو ذاهب إلى عمله، أو وهى تقف فى مطبخها الحديث تجهز طعام العشاء والسعادة بادية على وجهها(*) مما كان له أكبر الأثر على توجهات المرأة الأمريكية آنذاك والتى بدت فى هدوئها وسكونها أمام تلك الدعاية وكأنها قد استسلمت للأمر الواقع واقتنعت أن مكانها بحق هو البيت. ومع ذلك فإن الرقة التى اتسمت بها أيديولوجيا الحياة المنزلية خلال فترة الخمسينيات، وحالة الطاعة التى اتسمت بها تلك الفترة، كانتا تخفيان علامات جديدة على الاستياء وعلى حدوث تغييرات"[1].

وقد كانت نقطة التغيير – والتى اعتبرها عدد كبير من المؤرخين بداية الموجة الثانية للنسوية – هى الدراسة التى قامت بها الكاتبة الأمريكية "بيتى فريدان"(**) عام 1959م ونشرتها فى كتاب عام 1963م بعنوان "لغز المرأة" **The Feminine Mystique**. حيث تكلمت (بناءً على دراسة إحصائية شملت زميلات التخرج للمؤلفة قبل خمس عشرة سنة) عن أزمة المرأة الأمريكية مع ما سمته هى "المشكلة التى لا اسم لها"، وعنت بها الأزمة النفسية التى تعيشها المرأة الأمريكية الزوجة والأم التى من المفترض

=لصالح المرأة فى السنوات الأخيرة، وحاولت أن تعطى انطباعاً باهتمامها بقضية المرأة.

(*) تعد الإعلانات التى كانت تظهر فى الخمسينيات على صفحات مجلة "لايف" Life الأمريكية خير نموذج لصورة المرأة الأمريكية التى كان يروج لها فى ذلك الوقت.

(1) سارة م. إيفانز، الحرية ونضال المرأة الأمريكية، ص: 326.

(**) بيتى فريدان Betty Friedan (1921 – 2006م): كاتبة وناشطة نسوية أمريكية. من المؤسسات الأوائل للمنظمة القومية للمرأة" فى عام 1966م، والتى سعت إلى تمكين المرأة من الانخراط فى العمل فى المجال العام خارج المنزل على قدم المساواة مع الرجل. يعد كتابها "لغز المرأة" (1963م) من أهم المؤلفات المعبرة عن الموجة النسوية الثانية.

– ووفق المعايير الاجتماعية السائدة – أن تكون سعيدة كونها حصلت على الزوج المناسب والأطفال الرائعين، بينما هى فى الحقيقة تطمح إلى أكثر من ذلك لكنها لا تستطيع أن تتكلم لتعبر عن مشكلتها تلك فى ظل الظروف المحيطة التى تجعل ممن تشعر بعدم الرضا والسعادة مع كل هذه المميزات الحياتية إنسانة جاحدة.

وشيئاً فشيئاً تتضخم تلك المشكلة التى لا اسم لها، وتحول سعادة المرأة إلى تعاسة. والحقيقة أن "فريدان" لم تكن تنتظر أن يسفر كتابها عن ذلك الطوفان من الرسائل، فقد كتبت إليها آلاف النساء من كافة أنحاء البلاد يشكرنها على التعبير عما يشعرن به من تعاسة، ويحكين لها عن قصصهن الأليمة"[1].

وقد عبر الكتاب عن الأزمة التى تعيشها المرأة الأمريكية المتعلمة التى أجبرت على الاكتفاء بالبيت والأسرة كهدف نهائى فى الحياة بعد أن كانت قبل سنوات قليلة تشارك الرجال فى العمل والإنتاج. تقول "فريدان" واصفة تلك المشكلة: "إن المشكلة المكتومة والمدفونة فى عقل المرأة الأمريكية منذ سنوات هى عبارة عن إحساس غريب وغير مريح بعدم الرضا"[2].

وقد حاولت "فريدان" فى كتابها هذا أن تشرح كيف وصل وضع المرأة الأمريكية إلى هذه الحالة المتدهورة بعد أن كانت قد حققت أعلى معدلات المشاركة فى الحياة العامة فترة الثلاثينيات والأربعينيات بسبب الظروف التى سبق ذكرها عن الحرب والوضع الاقتصادي؛ حيث ذكرت كيف أن النزعة الاجتماعية فى الولايات المتحدة كانت تُنكر وجود أى أزمة تخص المرأة؛ "فحين كتبت "سيمون دى بوفوار" كتابها "الجنس

---

(1) سارة م. إيفانز، الحرية ونضال المرأة الأمريكية، ص: 352.

(2) Fridan (Betty), "The Feminine Mystique", W.W. Norton & Co. Inc., New York, 2001, P: 15.

الثاني" كان تعليق النقاد الأمريكيين أنه "من الواضح جهلها بطبيعة الحياة ككل"، إلى جانب أنها كانت تتكلم عن المرأة الفرنسية، فمشكلة المرأة فى أمريكا لم يعد لها وجود"[1].

ومن هنا لم يكن التغيير السلبى الذى حدث للمرأة الأمريكية طوال عقد الخمسينيات يلفت انتباه أحد؛ فالمرأة الأمريكية أصبحت خططها فى الحياة تدور فقط حول هدف واحد هو الحصول على زوج وتكوين أسرة، وتسخير كل الوسائل الممكنة لبلوغ هذا الهدف. تقول "فريدان":

"إن النساء يتعلمن أن المرأة الحقيقية لا تحتاج العمل فى شئ، ولا تحتاج تعليماً عالياً أو حقوقاً سياسية أو استقلالاً أو فرصاً أو أياً مما جاهدت النسويات قديماً من أجله... فكل ما عليهن أن يعلمنه هو أن يكرسن حياتهن منذ نعومة أظفارهن للبحث عن زوج، وأن يلدن الأطفال... فقبل قرن من اليوم جاهدت النساء من أجل الحصول على تعليم عالٍ، واليوم تذهب البنات إلى الجامعة ليحصلن على زوج!"[2].

وقد استطاعت "بيتى فريدان" بكتابها أن تلقى بحجر فى مياه الحركة النسوية الراكدة منذ زمن، حيث "طرحت الإحساس واسع الانتشار بالإحباط الذى تشعر به المرأة المعاصرة فى وقتها على مائدة الحوار العام"[3]. ولعل أهمية كتاب "فريدان" أنه كان إشارة لحجم الأزمة التى تعيشها المرأة وقتها، حيث أبرز للجميع حجم السخط وعدم الرضا الذى تعيشه المرأة، والأهم أنه بيَّن للنساء آنذاك أن ما يعانين منه ليس أمراً فردياً وإنما هو حالة عامة من الشعور بالظلم والقهر الناتج عن إلغاء المجتمع الذكورى لأحلام وطموحات المرأة. "وبغض النظر عن أوجه القصور والمبالغة (أحياناً) فى كتاب "لغز

---

(1) Ibid, P: 19.
(2) Fridan (Betty), "The Feminine Mystique", P: 16.
(3) سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص: 65.

المرأة"، فمن الواضح أنه قد ضرب على وتر حساس لدى الكثيرات. وبحلول عام 1970م كان قد بيع ما ينوف على المليون نسخة من الكتاب فى أمريكا وبريطانيا، وأصبح يُنظر له عادة كوسيلة فعالة فى كل الأنشطة النسوية التى انطلقت فى المشهد السياسى الأمريكى فى السنوات التالية لظهوره للنور"(1).

وقد تضافرت الظروف المختلفة فى عقد الستينيات لدفع الحركة النسوية بقوة نحو النور، فالحرب الأمريكية فى فيتنام(*) من جانب، وحركة الدفاع عن حقوق الأمريكيين من أصل أفريقى من جانب آخر، بالإضافة لانتشار الوعى بين الشباب الذى نشط الحركة الطلابية آنذاك. كل هذا كان له دور هام فى تشجيع النساء الأمريكيات على الوقوف صفاً واحداً، والمطالبة بحقوقهن من جديد، ساعد على ذلك شعور النساء المتنامى بأنهن مستبعدات من جنة الليبرالية الأمريكية فالموجة النسوية الثانية بدأت فى أمريكا كموجة معارضة لليبرالية ضد فشل هذا المجتمع فى أن يمنح النساء ما وعدهن به من استقلال، وحرية، وإشباع نفسى، التى هى المبادئ الأساسية المكونة للحلم الأمريكي"(2).

كذلك كانت بريطانيا فى تلك الفترة تشهد الصحوة النسوية نفسها، غير أن الموجّه لتلك الصحوة لم يكن أى منظمة نسائية وإنما هو "النضال العمالى الصناعى لنساء الطبقة العاملة، مثل عاملات الحياكة فى شركة "فوردز" فى "داجنهام" اللاتى نظمن إضراباً فى عام 1968م للمطالبة بمساواتهن فى الأجر

---

(1) Bryson, V, "Feminist Polticial Theory", P: 162.

(*) حرب فيتنام (1956-1975م): نشبت بين "فيتنام الشمالية" الشيوعية والمدعومة من الاتحاد السوفييتى والصين، وبين "فيتنام الجنوبية" الرأسمالية والمدعومة من تحالف دولى تقوده الولايات المتحدة والتى تورطت فى هذه الحرب كجزء من حربها الباردة مع الاتحاد السوفييتى، وقد تكبدت خسائر هى الأكبر فى تاريخها (58226 قتيلاً)، وقد انتهت الحرب بتوحيد فيتنام وانسحاب القوات الأمريكية.

(2) Bryson, V, "Femnist political Theory", P: 159.

مع الرجال"[1].

كذلك فقد شهد العقد نفسه العديد من التحركات النسوية الموحدة(*) والتى قابلها إصدار العديد من القوانين التى تنصف المرأة، مثل "قانون الأجور الموحدة" عام 1963م الذى ينص على منح النساء الأجر نفسه الذى يحصل عليه الرجال إذا ما شغلن المناصب نفسها، و"قانون الحقوق المدنية" فى عام 1964م الذى يمنع أصحاب العمل من التفرقة بين الموظفين على أساس جنسهم.

وبعد عشر سنوات كاملة من بداية الموجة النسوية كانت النساء قد حققن الكثير من أجل المرأة، ومع حلول عام 1970م كان تحرير المرأة على كل لسان"[2]. خاصة وأن النسويات هذه المرة لم يكتفين بالعمل التنظيمى والمطالبة بالحقوق، وإنما بدأن فى إضافة بعد جديد للنسوية وهو البعد

---

(1) سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص: 60.

(*) قامت مجموعة من النساء الليبراليات بإنشاء "المنظمة القومية للمرأة" National Organization for Women والتى عرفت اختصاراً بـ (NOW) عام (1966م)، وفى عام (1968م) تم تنظيم أول مظاهرة عامة فى أمريكا للموجة النسوية احتجاجاً على مسابقة "ملكة جمال أمريكا"، وتم استخدام صندوق جُمعت فيه كل ما رأت المتظاهرات أنه رمز لاستعباد المرأة، وأطلقن عليه "سلة مهملات الحرية"، وفى العام نفسه فى فرنسا – وبعد مظاهرة طلابية ضد الحكومة – أنشئت أول جماعة نسائية سميت "حركة تحرير المرأة". وفى عام (1970م) انعقد فى بريطانيا المؤتمر القومى الأول لتحرير المرأة فى كلية "راسكن" Ruskin بجامعة أوكسفورد، الذى حضره أكثر من خمسمائة شخص وقد خرج بأربعة مطالب: الأول: المساواة فى الأجور، والثاني: المساواة فى التعليم وفى الفرص، والثالث: إنشاء مراكز رعاية للأطفال الصغار تعمل على مدار اليوم، والرابع: حرية النساء فى إجهاض أنفسهن واستخدام وسائل منع الحمل.

(2) سارة. م إيفانز، الحرية ونضال المرأة الأمريكية، ص: 365.

الفلسفى، حيث عملت الكثيرات من كاتبات التيار النسوى على تحليل ودراسة الأسباب التى جعلت المرأة فى هذه الوضعية المتدنية والطرق والوسائل التى يمكن من خلالها أن نصنع نظاماً للتعامل بين الجنسين قائماً على المساواة والاحترام المتبادل، "من هنا كانت السمة المميزة للموجة النسوية الثانية هى النظرية"[1]. وقد قدمت الحركة النسوية فكراً نسوياً عميقاً ورؤية جديدة للحياة من المنظور النسوى وذلك بدءاً من سبعينيات القرن العشرين[*]، وقد سعت معظم تلك الكتابات نحو هدف واحد هو "تحرير المرأة"، الذى أصبح بمرور الوقت الاسم الرسمى للموجة الثانية، كما كان اسم "حركة حق المرأة فى التصويت" هو الاسم الرسمى للموجة الأولى. "وإذا كانت النسوية القديمة فردية وإصلاحية، فإن تحرير المرأة حركة جماعية وثورية"[2]، ولعل سبب ذلك ارتباطها بحركات سياسية واجتماعية مختلفة عند بدايتها مثل حركة

---

(1) Routledge International Ency. of Women, art: Feminism, Vol. 2, P: 707.

(*) شهد عام 1970م تفجر الكتابات النسوية، ولعل أهم ما صدر فى هذا العام أربعة كتب: اثنان فى أمريكا واثنان فى بريطانيا. هم كتاب "سياسات التحيز الجنسي" Sexual Politics للكاتبة الأمريكية كيت ميليت Kate Millett، وكتاب "جدل الجنس" The Dialectic of Sex للكاتبة سولاميث فايرستون Shulamith Firestone، وكتاب "المرأة المخصية" The Female Eunuch للبريطانية جيرمين جرير Germaine Greer وكتاب "مواقف أبوية" Patriarchal Attitudes للكاتبة إيفا فيجز Eva Figes. وقد عبرت تلك الكتابات عن حالة السيطرة التى يمارسها الرجل على المرأة فى ظل المجتمع الحالى. وحاولت أن تظهر رؤية نسائية جديدة لمختلف المسائل المتعلقة بعلاقة الرجال بالنساء، التى أصبحت بمرور الوقت مسلمات لا يجوز مناقشتها، الأمر الذى شجع آخرين للخوض فى تلك المسائل والمطالبة بإعادة النظر فى أوضاع النساء فى العالم، وفى النظرة التى ينظر بها المجتمع للأنثى عموماً.

(2) سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص: 58.

مناهضة حرب فيتنام وحركة مناهضة التمييز العنصرى ضـد الأمـريكيين السود وغيرها من الحركات.

وعلى الرغم من حالة التماسك والوحدة التى بدأت بها الموجة النسوية الثانية خلال عقدى الستينيات والسبعينيات، إلا أن تلك الوحدة لم تستمر بعـد ذلك. فما طرحته النسويات من آراء ومقترحات فلسفية عبر كتاباتهن المختلفة كانت بمثابة عملية تفكير جماعى بصوت مرتفع ساعدت النسويات فى إدراك كم الاختلاف بينهن فى الرأى والتصور، بحيث أدى ذلك إلى ظهور ثلاثـة تيارات نسوية رئيسية بدءاً من عقد الثمانينيات.

أما التيار الأول فهو تيار النسوية الليبرالية **Liberal Feminism** وهـو يشكل الجزء الأكبر من الفكر النسوى يتبنى معظم الأفكار القديمة عـن المـساواة بين الجنسين ومنح المرأة الحقوق الدستورية والاجتماعية التى حرمت منها طوال قرون مضت، وغيرها من المطالب التى تبنتها الموجة النسوية الأولى. وقد كـان الممثل الأول لهذا التيار هو المنظمة القومية للمرأة **(NOW)** التى كانت تمثل من أوجه عديدة نسخة حديثة من إعلان "سينيكا فولز" التى تطالب بتطبيـق المبـادئ الجمهورية التى تدعو إلى المشاركة وإلى الحقوق المتكافئة بين الجنـسين"[1]. أى أن هذا التيار يطالب بمد المبادئ الليبرالية لتشمل النساء وذلك عن طريق القوانين والبنود الدستورية التى عن طريقها تـضمن المـرأة الحـصول علـى الحقـوق والامتيازات نفسها التى للرجل.

التيـار الثـاني: تيـار النـسوية الثقافيـة أو النـسوية المتمـايزة **Cultural/Differential Feminism**، وهو عكس التيار الأول حيـث يرى أن النساء لا ينبغى عليهن أن يطالبن بالمساواة أو أن ينكـرن الفـروق الواضحة بين جنسهن وجنس الرجال، وإنما عليهن أن يطالبن بحقوقهن وفقاً

(1) سارة م. إيفانز، الحرية ونضال المرأة الأمريكية، ص: 354-55.

لطبيعتهن المميزة، فالمرأة ليست مضطرة لكى تحصل على حقوقها أن تتشبه بالرجال. وقد قام هذا التيار بتوجيه النقد الشديد للأفكار والمبادئ التى يتبناها التيار الأول حول الدعوة لمساواة المرأة بالرجل، حيث يرى أنصار هذا الفكر أن مساواة المرأة بالرجل فيه الكثير من الظلم للمرأة، و"لهذا السبب غيَّر فلاسفة السياسة من النسويات رأيهن حول طرق تحقيق المساواة والعدالة بين الجنسين إلى طريقة "الاعتراف" بالاختلافات بين الطرفين بدلاً من رفض تلك الاختلافات أو تجاهلها"[1].

أما التيار الثالث: فهو تيار "النسوية المتطرفة **Radical Feminism**، الذى يرى أن النساء لا يمكن أن يحصلن على حقوقهن فى ظل المجتمع والبناء الثقافى الذكورى "الأبوي"[*]. لهذا تقدم لنا "النسوية الراديكالية" نظرية مفادها:

1 – أنه يجب أن تتبنى المرأة رؤية جديدة للمجتمع تعتمد بالأساس على الخبرات الخاصة بالنساء أنفسهن دون النظر إلى الرؤية السياسية الموجودة بالفعل فى الواقع.

2 – إن الاضطهاد الواقع على المرأة هو الصورة الأساسية والعالمية للسيطرة، وهذا هو ما يجب على المرأة أن تفهمه وأن تقضى عليه فى صورة هدم النظام الأبوى.

3 – إن النساء كجماعة لها مصالح واحدة مشتركة هى ضد مصالح الرجال، عليهن أن يتحدن فى أخوية نسائية **Sisterhood** من أجل

---

(1) Routledge Ency. of Philosophy, Art: Feminism, Vol. 3, P: 620.

(*) النظام الأبوى "بطرياركي" Patriarchy: هو النظام الذى يتم فيه تنظيم المجتمع على أساس الأسرة التى يقودها ويسيطر عليها الأب، حيث "بطريارك" تعنى "الأب الرئيس". وقد استخدم هذا المصطلح من قبل أنصار النسوية المتطرفة للتعبير عن السيطرة الذكورية للرجل على المرأة داخل وخارج الأسرة.

تحقيق استقلالهن وحريتهن.

4 - إن سطوة الرجل لا تقتصر على الحياة العامة، لكنها تمتد لتشمل الحياة الخاصة للمرأة كشؤون الأسرة والعلاقة الجنسية اللذين تراهما النسوية الراديكالية أداة للسيطرة الأبوية[1].

ووفقاً لتلك الرؤية المتكاملة التى تقدمها النسوية المتطرفة تدعو إلى هدم وإعادة بناء المنظومة الاجتماعية والثقافية للمجتمع ومؤسساته التى تراها ذكورية أبوية ولا يمكن للمرأة أن تحصل من خلالها على أى حقوق من أى نوع.

وقد تسبب هذا الاختلاف بين التيارات النسوية الثلاثة فى توليد اختلاف آخر حول برنامج العمل النسوى، وحول الكيفية التى ينبغى أن تصاغ بها القوانين الموضوعة من أجل المرأة، وهل تكون "محايدة من حيث الجنس، أم أن هناك أحوالاً تحتاج فيها النساء إلى أن يعاملن على حدة حتى تتحقق العدالة الحقيقية"[2].

ومن هنا يمكننا أن نقول عن الموجة النسوية الثانية إنها وإن كانت قد أثرت التيار النسوى بالفكر النظرى والعمق الأيديولوجى، إلا أنها تسببت فى حالة من التمزق والتفتت التى أصابت الحركة النسوية بعد ذلك، "فعلى مدى ثلاثين عاماً منذ بداية الموجة النسوية الثانية اكتسبت "النسوية" طابعاً أكاديمياً سواء داخل مجال الدراسات النسائية أو غيرها من المجالات، أما من حيث كونها هوية سياسية فقد تصدعت على جبهة الخلافات المتعددة بين النساء"[3](★).

(1) Bryson, V., "Feminist Political Theory", PP: 181 FF.

(2) سارة. م إيفانز، الحرية ونضال المرأة الأمريكية، ص: 396.

(3) سار جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص: 74.

4- ما بعد النسوية Post-Feminism:

يعد مصطلح "ما بعد النسوية" من أكثر مصطلحات الفلسفة النسوية إثارة للجدل والاختلاف، ففى الوقت الذى يدافع فيه أنصار هذا المفهوم المعاصر عنه، نجد عدداً كبيراً من النسويات **Feminists** لا يعترفن به أصلاً ويعتبرن "حديث وسائل الإعلام عن "عصر ما بعد النسوية" **The Age of Post-Feminism** مجرد هراء"[1].

وعلى الرغم من أن مفهوم "ما بعد النسوية" المعاصر قد ظهر بصورته الحالية فى عقد الثمانينيات من القرن العشرين، إلا أن المصطلح نفسه كان له ظهور أول فى عام 1919م "حيث أصدرت مجموعة من الكاتبات الأمريكيات فى ذلك العام جريدة يتبرأن فيها من مسألة التحليل النوعى (بين الذكور والإناث)[**] وقد أطلقن على موقفهن "ما بعد النسوي"[1].

(*) بالإضافة إلى انقسام التيار النسوى إلى الجبهات الثلاث التى ذكرناها فقد شهد حالات أخرى من الانقسام، فمثلاً انشقت جماعات من النساء السود اللائى رأين فى النموذج الذى تتبناه المدافعات عن حقوق المرأة – الذى يعبر عن مشكلات المرأة البيضاء من الطبقة المتوسطة – أنه لا يمت لهن بصلة، فقررن الانفصال. كذلك فقد انشقت جماعات أخرى رأين فى التيارات السابقة ظلماً لحقوقهن فقررن الانفصال، والمطالبة بتلك الحقوق بشكل منفرد مثل النسويات المطالبات بالانفصال الكلى عن الرجال وإقامة مجتمع أنثوى، أو هاتيك المطالبات بحقوق للشواذ جنسياً منهن.

(1) Bryson, V, "Feminist Political Theory", P: 262.

(**) النوع Gender: مصطلح يشير إلى مسألة التمييز بين الرجل والمرأة، ليس فقط من الناحية البيولوجية وإنما من الناحية الاجتماعية، ودور كل منهما فى المجتمع. وقد استخدم هذا المصطلح من قبل اتباع الفكر النسوى فى فترة الثمانينيات من القرن الماضى للتعبير عن الدراسات التى تدور حول ضعف دور المرأة فى المجتمع بسبب عملية التمييز التى تمارس ضد جنسها على كافة المستويات. للمزيد انظر:
Connell (Raewyn), "Gender: Short Introductions", 2nd (ed), Polity Press, Cambridge, 2009.

وقدم أنصار الفكر "ما بعد النسوي" رؤيتهن فـــى صـــورة تطويريـــة للنسوية التقليدية من منطلق أن مرحلة تحرير النساء (شعار الموجة النـــسوية الثانية) قد انتهت بحصول المرأة على الحقوق القانونية والدســتورية نفــسها التى للرجل، ولهذا وجب التحول إلى المرحلة الجديدة، حيــث أصــبح فـــى مقدور النساء أن يصبحن "ما بعد النسويات" لأنهن قد تحررن بالفعل"[2].

وإذا حاولنا أن نصف بالضبط ما يعنيه مفهوم "ما بعد النسوية" ســنجد أنه يدور حول معنى أساسى وهو نبذ الفكر النسوى القديم وتبنى فكر جديــد يعبر عن "الإحساس بالفرح للتحرر من الأيديولوجيات المقيدة للحركة النسوية التى أصبحت غير مواكبة للعصر، ولا أمل فى إصلاحها"[3]، حيث تُلقى "ما بعد النسوية" باللوم على أتباع الفكر النسوى التقليدى فى مسألة رسم صــورة للمرأة بوصفها ضعيفة وضحية أمام ممارسات الرجــل الاســتبدادية، ممــا أضعف من عزيمة المرأة ومن ثقتها فى قدراتها بوجه عام. كذلك فقد رفضت "ما بعد النسوية" مطالب الحركات النسوية بالمساواة بين الجنسين، حيث رأتها تشكل قيداً على حرية المرأة فى ممارسة حياتها، فالنسويات كنَّ قــد وقفــن بالمرصاد لكل ما رأينه يضع المرأة فى صورة تقليدية وهى "صورة الأنثــى الضعيفة"، فبدأن فى محاربة اهتمام النساء بأنوثتهن، وناصرن صورة المرأة الخشنة التى تشبه الرجل، وهو ما اعتبرته "ما بعــد النــسوية" حــائلاً دون ممارسة المرأة لأنوثتها فقدمت فى المقابل صورة المرأة الجريئة الواثقة مــن نفسها التى لم تعد تهتم بدعاوى المساواة ولا بأيديولوجيات العمل النــسوى، وإنما تمارس حياتها بحرية وانطلاق، "وقد أخذت وسائل الإعلام فى الترويج

(1) Routledge International Ency. of Women, Art: Post-Feminism, Vol. 3, P: 1647.
(2) Routledge International Ency. of Women, Art: Post-Feminism, Vol. 3, P: 1647.

(3) سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص: 78.

لهذا الفكر "ما بعد النسوي" بمساعدة الدعاية والإعلان، ودور النشر، وأفلام السينما، وصيحات الموضة، وصناعات التجميل حتى جعلوه حقيقة"[1].

وبالإضافة إلى المساعدة القوية التى حصل عليها الفكر "ما بعد النسوي" من الإعلام نجد أنه قد استخدم لغة شعبية بسيطة بعيداً عن المصطلحات الفكرية النسوية العويصة مما "ضمن له أن يبقى سهل الفهم على نطاق واسع. كما أن نبذه لموقف "المرأة الضحية" يعد محاولة لإعطاء إحساس لقارئاته بأنهن يمسكن بزمام الأمور"[2].

أى أننا يمكن أن نقول إن الفكر "ما بعد النسوي" لم يكن فكراً عميقاً منظماً بقدر ما كان سياسة أو أيديولوجيا دعائية جذابة قائمة على تحرير المرأة من الأفكار النسوية ومداعبة رغباتها الطبيعية فى أن تكون أنثى حقيقية وفى الوقت نفسه تمتلك كل حقوقها التى تجعلها على قدم المساواة مع الرجل، فتكون بذلك قد جمعت كل ما تشتهيه فى عرض واحد.

مما سبق يتضح أن هذه العوامل مجتمعة قد روجت "لما بعد النسوية" رواجاً عظيماً فى فترة قصيرة، وبحلول الألفية الجديدة كان الفكر النسوى التقليدى قد أصبح موضع شك وسخرية من عدد كبير من النساء أنفسهن، وبدأت المرأة تتصرف وكأنها قد ولدت وهى تتمتع بحقوقها، وأصبحت قلة من يتذكرن كفاح النسويات الأول من أجل تحقيق حياة كريمة ومتساوية للمرأة مع تلك التى يحياها الرجل. واكتسبت عقيدة "ما بعد النسوية" شعبية من خلال تشجيع النساء على إلقاء اللوم على "النسوية" لما لقينه من إرهاق وإحباط من جراء المساواة"[3](*).

---

(1) Routledge International Ency. of Women, Art: Post-Feminism, P: 1647.

(2) سارة جامبل، مرجع سابق، ص: 91 بتصرف.

(3) سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص: 230.

ولعل هذا الرواج الكبير لمفاهيم "ما بعد النسوية" هـو الـذى حـرك النسويات كى يعبّرن عن رأيهن فى تلك الأفكار الرافضة لكل مـا كافحـت الحركة النسوية من أجله، فبدأن فى نقد الفكر الجديد فـى كتابـاتهن، وقـد تفاوتت قوة هذا النقد ما بين الرفض التام لهذا الفكر، أو اعتباره مجرد حالـة عابرة تنتهى قريباً(**). وذلك من منطلق أنَّ "النسوية قد تبدو قديمة الطراز بعض الشئ بالمقارنة بالسنوات الماضية، إلا أن مفاهيمها قد ترسـخت فـى وعى العديد من الناس مما يجعل عملية إزاحتها أو التخلص منها غاية فـى الصعوبة"(1).

وقد ترتب على ذلك أن النسويات لم يشعرن بأى قلق حقيقى من الفكر "ما بعد النسوي"، وإنما شعرن بالإنزعاج من تضخم وانتشار هذا الفكر غير العميق وغير الهادف بين النساء اليوم، خاصة وأنه قد انتشر بالأساس "كجزء من رد الفعل على النسوية"(2) عن طريق وصفها بالقدم وعدم الفاعلية بالنسبة للمرأة اليوم.

(*) يقصد هنا محاولات التيار النسوى – على مستوى النظر والتطبيـق – أن يثبـت أن المرأة تسوى الرجل من حيث القيمة الأخلاقية والمقدرة العقلية والنفسية، ممـا دفـع العديد من كتاب النسوية أن يحفزن النساء على ترك والتخلى عن السلوكيات التى من الممكن أن تعطى انطباعاً للمجتمع بدونية المرأة أو ضعفها، خاصة لو كانـت تلـك السلوكيات موضع سخرية أو تشكل برهاناً يصلح لإثبات وجهة النظر الذكورية عـن ضعف المرأة وعدم مساواتها بالرجل.

(**) للمزيد عن نقد النسوية لثقافة "ما بعد النسوية" انظر:

Coppock (Vicki) & Others, "The Illusions of Post-Feminism", Taylor & Francis, London, 1995.

Taskér (Yvonne) & Negra (Diana), "Interrogating Post-Feminism: Gender and the Politics of Popular Culture", Duke University Press, Durham. NC, 2007.

(1) Bryson, V, "Feminist Political Theory", P: 262.

(2) سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص: 231.

غير أنَّ المتابع لكتابات التيار النسوى يلاحظ أن رد الفعل النسوى تجاه فكر "ما بعد النسوية" لم يكن حاسماً من البداية، فحين انتشر هذا الفكر وأصبح الصيغة المفضلة لدى وسائل الإعلام والدعاية نجد أن من يحاولن التمسك بالولاء للأشكال التقليدية للنسوية قد اقتربن من المصطلح الجديد بحذر، غير قادرات على تحديد ما إذا كان يمثل خدعة ماهرة يدبرها الإعلام، أو هى حركة يُعتد بها فعلاً"[1].

وحين أدركت النسويات خطورة هذا الفكر على التيار النسوى، بدأن فى توجيه سهام النقد له معتبرينه أداة لتخريب العمل النسوى، ومحاولة "تكوص" و"رد فعل رجعي" وإهدار وتدمير للمكاسب التى حققتها الموجة الثانية للنسوية، فما بعد النسوية منذ ظهورها الأول وهى تناصر فكراً يدعو النساء إلى الاسترخاء والتوقف عن الكفاح، بدعوى أن النساء لا يردن أن يتحررن، وإنما يردن فقط أن يستمتعن"[2](★).

---

(1) سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص: 77.

(2) Routledge International Ency. of Women, Art: Post-Feminism, Vol. 3, P: 1647.

(*) عملت ثقافة ما بعد النسوية طوال الثلاثة عقود الماضية على استغلال المرأة لخدمة مصالح المؤسسات الرأسمالية فى الغرب بتحويلها إلى سلعة يتم الاستفادة منها لجنى المزيد من الأرباح وذلك تحت مسميات منمقة تضفى هالة أخلاقية على أفعال ليست كذلك. وقد انتشرت تلك الثقافة فى مصر خلال العقد الأخير عبر الأفلام السينمائية، والأغانى المصورة، والإعلانات التليفزيونية، ومواقع الإنترنت...إلخ، تحت دعاوى تحرير المرأة ودعم إرادتها الحرة، وبمقارنة بسيطة بين دعاوى تحرير المرأة فى أول القرن العشرين (التى كانت تدعو إلى تعليم النساء على قدم المساواة مع الرجال ومنحهن حقوقهن فى العمل والمشاركة السياسية)، ودعاوى تحرير المرأة فى نهاية نفس القرن (التى تدعو إلى منح النساء الحرية فى فعل كل أنواع المفاسد الاجتماعية بعد إعادة تسميتها لتبدو أخلاقية ومقبولة) يتضح لنا المبرر وراء نقد التيار النسوى لثقافة ما بعد النسوية، كما يتضح لنا المعنى الحقيقى لتلك الثقافة.

لهذا رفضت النسوية كل حديث عن "ما بعد النسوية" أو عصر "الموجة الثالثة" من منطلق أن الموجة الثانية لم تحقق كل أهدافها بعد، فالنساء اليوم فى الديمقراطيات الغربية وإن كنَّ قد حصلن على الحقوق القانونية والدستورية نفسها التى للرجال إلا أنهن لا يزلن يعانين من تلك النظرة الدونية وعدم التقدير التى يوجّهها لهن المجتمع، ومحاربة هذه النظرة هى بمثابة التحدى الباقى للنسوية فى القرن الجديد.

ج – النسوية والمواطنة:

كان موضوع مواطنة المرأة – ولا يزال – أحد الموضوعات الرئيسية بالنسبة لدارسى المواطنة، خاصة وأنه يرتبط بكفاح المرأة نحو التحرر من جانب، وبالمبادئ الليبرالية الشهيرة عن المساواة والمشاركة والعدالة والحقوق من جانب آخر. وازدادت أهمية هذا الموضوع بدءاً من النصف الثانى من القرن العشرين حين بدأت التيارات النسوية فى إعادة دراسة وتحليل النظرية الديمقراطية الليبرالية من المنظور النسوى بغرض كشف حالة عدم المساواة والظلم الواقعة على المرأة من جراء هضم حقوقها السياسية.

وقد كان لتلك الكتابات النسوية الدور الهام فى تبصير منظرى المواطنة إلى العلاقة الوثيقة بين النسوية ومطالبها من جانب، ومبادئ المواطنة من جانب آخر، وذلك بعد أن كان منظرو المواطنة يرون أنها لاترتبط بالنسوية بصورة أو بأخرى، "إذ تُعنَى النسوية – من منظورهم – بالخاص والشخصى والمعين، فى حين تهتم المواطنة أكثر بالعام والشائع، فالنسوية تركز فقط على قضايا النشاط الجنسى، والعلاقات الشخصية، والأطفال والأسرة، ومختلف العلاقات بين الجنسين، وهى قضايا قد تكون

مهمة لكن لا علاقة لها بالمواطنة. فى رأى الكثير من منظريها[1](*).

ولعل أزمة المواطنة مع النسوية كانت قد بدأت قبل الثورة الفرنسية بقليل، حيث تم حرمان النساء من صفة المواطنة فى الوقت الذى كان فيه الرجال يتمتعون بتلك الصفة وفق نظرية العقد الاجتماعى، "فروسو سمح للرجال فقط بالمشاركة فى العقد معطياً النساء الدور المهم كأمهات، وهو تنشئة أولادهن على قيم المواطنة، ولكنه فى الوقت نفسه يستبعدهن من الوضعية الشرعية للمواطنة... فالنساء تكتسبن قيمتهن بالنسبة للدولة بناءً على كفاءتهن كأمهات، فى حين يكتسبها الرجال لكفاءتهم كمواطنين"[2].

وقد ظل هذا الوضع على ما هو عليه حتى قيام الثورة الفرنسية التى ظن معظم أنصار الفكر النسوى أنها قد أتت بمبادئها الليبرالية كى تغير هذا الوضع الظالم للمرأة، غير أنَّ الثورة لم تنصف المرأة فى شيء، حيث تم استبعادها بصورة أخرى، فقد كان يُسمح للنساء بحضور المجالس السياسية لكى تتعلمن المبادئ الثورية ولكن دون أن يكون لهن الحق فى المناقشات وبذلك أصبحت وضعية النساء لا هى خارج المجتمع السياسى كلية

---

(1) ريان فوت، النسوية والمواطنة، ترجمة: أيمن بكر وسمر الشيشكلى، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2005، ص: 28.

(*) يمكننا أن ندرك بنظرة تاريخية خاطفة على نظرية المواطنة كيف أنَّ الفلاسفة والمفكرين الذين تعرضوا لفكرة المواطنة قد تجاهلوا المرأة بشكل كبير، معتبرين كل ما يهم المرأة أو يتعلق بها أمراً لا علاقة له بالمواطنة، ففلاسفة العقد الاجتماعى لم يمنحوا المرأة صفة المواطن، كما أن القائمين على الثورة الفرنسية قد حرموا النساء من هذا الحق وقصروه على الرجال فقط. وقد ورث العاملين على نظرية المواطنة نفس الفكر فتجنبوا ذكر النساء وموضوعاتهن ضمن النظرية، واعتبروا المواطنة شأناً عاماً بينما موضوعات النسوية هى موضوعات أسرية وشخصية لا تخضع – وفقاً للمنظور الليبرالى – لفكر المواطنة.

(2) ريان فوت، النسوية والمواطنة، ص: 48.

ولا هى داخله بشكل كامل، وإنما على الحافة بين الجـانبين، لأنهـن كـنَّ مواطنات ولكن دون حقوق سياسية"[1](*) .

والحقيقة أن تلك الوضعية قد استفزت النسويات للمطالبة بإثبات حقهن الشرعى كمواطنات، ولعـل محـاولات "أوليمبـى دى جـوج"، و"مـارى ولستونكرافت" وآخريات كانت فى هذا الاتجاه. غير أنهن لم يطالبن بمواطنة تماثل تلك التى للرجال وإنما مواطنة تتفهم طبيعة المرأة ومساهمتها، ورأين "أن المساواة السياسية كمواطنين تتطلب فى الواقع حقوقاً متساوية والتزامات متساوية أيضاً، ولكنها لا تتطلب بالتحديد الواجبات نفسها والفعاليات نفـسها من كل المواطنين، بل على العكس، افترضن أن الجمهورية ستقوى إذا سُمح للمواطنين أن يخدموها بطرق متنوعة"[2].

غير أن تلك الوضعية لم تحظ بها النساء أبداً ولا حتى بما هو قريب منهـا، فقد ظلت المرأة حتى أواخر القرن التاسع عشر(**)– خاصـة المـرأة المتزوجـة لاينظر لها على أنها فرد مستقل يمكن أن يُمنح حقوقاً أو يلتزم بواجبات، وإنما هى

---

(1) Duby, G & Perrot, M, "A History of Women in the West", vol. 4, P: 29.

(*) تعانى المرأة فى مصر من وضع مشابه، لكن ليس لعدم وجود حقـوق سياسـية أو مدنية، وإنما لتفشى النظرة الدونية تجاه المرأة من كلا الجنسين، مما يجعل مشاركتها السياسية غاية فى الصعوبة فالأزمة الحقيقة التى تعانى منها المرأة هى عدم تعـاون المجتمع معها، بل ووقوفه فى وجهها أحياناً.

(2) ريان فوت، مرجع سابق، ص: 51.

(**) رغم سوء أوضاع النساء فى الغرب أواخر القرن التاسع عشر، إلا أنها لا تقـارن بأوضاع النساء فى الشرق، على الأقل كانت المرأة فى الغرب تدرك – مـن زمـن الثورة الفرنسية – حقيقة أزمتها ووضعها السيئ، بينما فى المقابل كانت النـساء فـى الشرق جاهلات، معزولات، غير مدركات لحقوقهن. كما أن دعوى تحريـر المـرأة وتعليمها التى أطلقها بعض مفكرى تلك الفترة قوبلت بنقد عنيف من التيار الرجعى.

كائن فاقد للأهلية "تعيش تحت كنف زوجها الذى يتمتع بمكانة ووضعية المـــواطن صاحب الحقوق المدنية بوصفه رب الأسرة"[1].

وقد ظل أنصار الفكر النسوى يطالبون بحقوق المرأة المسلوبة، خاصة تلك التى تتعلق بالقوانين والتشريعات وحين حصلت المرأة علـــى حقوقهـــا القانونية بالمساواة مع الرجل، ظن أنصار الحركة النسوية أن مشكلة المـــرأة قد انتهت، لهذا لم تركز الموجة النسوية الثانية كثيراً على المواطنـــة حيـــث اعتبرتها مجرد العضوية الرسمية للدولة وما يتبع ذلك من حقوق قانونية، ولم تشعر أن هذا المستوى هو ما يمكن أن توجد فيه "جذور الاضطهاد الواقـــع على النساء"[2]، وإنما أزمة النسوية آنذاك كانت مـــع موضـــوعات أخـــرى متفرعة تتعلق بمدى قبول المجتمع لاستخدام المرأة لحقوقها التـــى حـــصلت عليها، فالمشكلة كانت فى "قواعد التعامل مع الأدوار النوعية للنساء: موقعهن فى سوق العمل، اعتمادهن الاقتصادى علـــى الرجـــال، والعنـــف الجنـــسى تجاههن... وهكذا" (*).

لذلك ظلت النسوية ورؤيتها تجاه مواطنة المرأة هى القضية المعلقـــة بالنسبة لنظرية المواطنة، غير أن تفجـــر الكتابـــات النـــسوية منـــذ مطلـــع السبعينيات من القرن الماضى، وإعادة النظر من قبل الفكـــر النـــسوى فـــى المبادئ والقيم الديمقراطية الليبرالية قد أعاد مرة أخرى الكلام عن مواطنـــة

---

(1) Lister (Ruth), "Citizenship: Feminist Perspectives", Macmillan, London, 1997, P: 67.

(2) ريان فوت، النسوية والمواطنة، ص: 55.

(*) تتعرض النساء فى مختلف دول العالم إلى صور متباينة من العنف، كلهـــا لغـــرض واحد هو السيطرة وتنقسم صور العنف إلى: جسدية Physical – جنسية Sexual – نفسية Emotional – كلامية Verbal – اقتصادية Economic . ويتخـــذ العنـــف أساليب متفاوتة فى شدتها وقسوتها فهناك: الإذلال – العزل – التهديد – التخويـــف – الحرمان – اللوم ... إلخ، والنسبة الأكبر من هذا العنف تأتى من أعضاء الأسرة.

المرأة ومدى عدالة وضعيتها، وهل تمكنت المرأة من التمتع بصفة المواطنة بشكل كامل أم لا؟

والحقيقة أن النظرية السياسية النسوية منذ بداية تشكلها كانت تتمتع بطبيعة خاصة تجعلها لا تتوقف عند حدود الشرح والتحليل والنقد، وإنما تتخطى ذلك كله نحو التغيير من الوضع القائم، لهذا فهى "نظرية متفاعلة" **Engaged Theory** تهدف إلى فهم المجتمع بغرض مواجهته وتغييره"[1]، لذلك فقد حاولت تلك النظرية السياسية أن تثبت أن النساء كنَّ – ولا يزلن – مستبعدات من المواطنة الكاملة فى الأيديولوجيا الليبرالية. "ولأن مسألتى التضمين والاستبعاد يشكلان وجهى عملة المواطنة، ولأن معظم الكتابات التى تناولت المواطنة قد ركزت على جانب التضمين، فإن الكتابات الراديكالية المعاصرة بدأت ترسم صورة للمواطنة بوصفها أداة استبعاد"[2]، ولعل أشهر تلك الكتابات هى الكتابات النسوية، فالنساء هنَّ الفئة الأكبر فى التاريخ السياسى التى يتم استبعادها من المواطنة، "فبالنسبة للنسويات، لا يوجد شئ اسمه الديمقراطية، فالنساء لم يُعترف بهن – لا فى الماضى ولا الحاضر – كأعضاء كاملى العضوية أو كمواطنين متساويين فى أى بلد يُعرف بأنه ديمقراطي"[3](*).

(1) Bryson, V, "Feminist Political Theory", P: 1.
(2) Lister, R, "Citizenship: Feminist Perspectives", P: 42.
(3) Pateman (Carole), "The Disorder of Women", Polity Press, Cambridge, 1989, P: 210.

(*) تشهد المرأة المصرية نفس التعنت الرسمى والشعبى تجاه شغلها مناصب بعينها، فحتى الآن لا تزال المرأة المصرية محرومة من اعتلاء منصة القضاء، أو رئاسة الجمهورية، أو رئاسة الوزراء. ويعود السبب فى ذلك إلى وجود رأى عام رافض لفكرة تولى المرأة لتلك المناصب برغم من اعتراف الدستور والقانون لها بنفس حقوق الرجل، وهو ما يدل على صحة الموقف النسوى من حيث إنَّ القوانين وحدها لا تكفى لمنح المرأة صفة المواطنة بشكل كامل.

ولعل كلمة السر هنا هى "المساواة"، فالنسوية – كحركة وكفكر – ترى المواطنة قائمة على فكرة المساواة بين كل من يحمل صفة مواطن، ولأنَّ النساء لم يحظين بتلك المساواة – لا فى الماضى ولا اليوم – لهذا فهنَّ يعتبرن أنهن مستبعدات من المواطنة، وبالتالى فالكلام عن الديمقراطية فى ظل هذا الوضع الظالم ليس له معنى من وجهة النظر النسوية. وتُحمِّل النسوية اليوم "الرجل" مسؤولية حرمان النساء واستبعادهن من المواطنة الكاملة، وتعارض الدراسات النسوية التيار السائد فى نظرية المواطنة عن مسألة استبعاد النساء، حيث يرين "أن عملية الاستبعاد التاريخية للنساء من المواطنة هى أبعد ما تكون عن الصدفة"[1]. وإنما هى مسألة مدبرة ومتعمدة من قبل الرجل لكى ينفرد وحده بكافة الحقوق تاركاً المرأة كشخص يعيش على الهامش[*].

وقد حددت النسوية العديد من الطرق التى يتبعها الرجل من أجل

---

(1) Lister, R, "Sexual Citizenship", IN: Isin, E & Turner, B. S, "Handbook of Citizenship Studies", Sage Publications, Califorina, 2002, P: 196.

(*) يتبنى التيار الراديكالى النسوى فكرة المجتمع الذكورى وتآمر الرجال على المرأة لوقف صحوتها، والعمل على إعادة السيطرة الكاملة للرجال عليها. وهو ما يجعل هذا التيار – بشكل أو بآخر – من المناصرين لنظرية المؤامرة Conspiracy Theory، وهو ما يفقده شيئاً من مصداقيته. فالواقع أن مقاومة الرجل لصحوة المرأة إنما يرجع إلى قدم الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التى تجعل الرجل متفوقاً على المرأة ومسيطراً عليها، الأمر الذى جعل معظم الرجال يعتبرون تلك الأوضاع من ضرورات الطبيعة الإنسانية وأن محاولات التيارات النسوية تغيير تلك الأوضاع هى محاولة لقلب النظام الطبيعى ولتشويه الأمور كما أن مقاومة بعض الرجال لمطالب التيار النسوى نابعة من اعتقادهم أن حصول المرأة على حقوقها كاملة سينتقص بالضرورة من حقوق الرجل، والطريف أن أصحاب تلك النظرية من الرجال يصوغونها فى قالب المؤامرة أيضاً، لكن المتآمرون هذه المرة هنَّ النساء وليس العكس.

إقصاء المرأة من المواطنة، مثل جعلها فى وضعية التابع للرجل اقتصادياً، أو إثقال كاهلها بواجبات المنزل والأسرة مما يعوقها عن المشاركة فى الحياة العامة...إلخ. غير أن الوسيلة الأهم التى يستخدمها الرجل لإقصاء النساء عن مظلة المواطنة هى مفهوم المواطنة ذاته "الذى ظل بشكل تاريخى يستبعد كل ما هو أنثوي"[1]. كذلك فإن النسوية ترى أن أزمة المواطنة هى جزء من كل، فالأزمة الأكبر "هى النظرية الديمقراطية الليبرالية، التى برغم روح المساواة فيها، لا تزال تتبنى مفاهيماً سياسية تُهمش المرأة وتفرض عليها الشعور بالعجز"[2].

كذلك ترى النسوية أن مسألة تهميش النساء ليست مسألة تاريخية فقط، بل إنها لا تزال مستمرة حتى اليوم بعد أن حصلت المرأة على حقوقها القانونية، "فطبيعة الدمج المعاصر للنساء فى المجتمع مُلطخة بصبغة التفرقة النوعية بين الجنسين"[3]، حيث لا يزال المجتمع ينظر للمرأة على أنها مواطن من الدرجة الثانية[*]، وأنها لن ترتقى أبداً إلى مستوى الرجل.

إن النسوية لم تكتفِ فقط بالحقوق القانونية كمؤشر على تحقق المواطنة للنساء، وإنما هى تنظر إلى عملية الممارسة لتلك الحقوق ومدى تساويها مع ممارسة الرجل لحقوقه، "فعلى الرغم من أنَّ النساء الآن مواطنات، فإن الشئ

---

(1) James (Susan), "The Good – enough Citizen: Female Citizenship and Independence", IN: Bock, G & James, S, "Beyond Equality and Diference", Routledge, London & New York, 1992, P: 48.
(2) Ibid., P: 48.
(3) Lister, R, "Citizenship: Feminist Perspectives", P: 69.
(*) يتم تدعيم تلك النظرة فى المجتمعات العلمانية الغربية بالحقائق العلمية والأدلة التى تثبت ضعف المرأة بدنياً ونفسياً عن الرجل، بينما فى المجتمعات المتدينة – مثل مصر – يتم تدعيم تلك النظرة الدونية للمرأة عن طريق التفسير الخاطئ للدين بمحاولة الإيحاء بأن الله هو الذى قدر للمرأة هذه المكانة الأدنى وأنَّ الاعتراض على ذلك اعتراض على قضاء الله.

الذى لا يمكن إنكاره أنهن بقين مواطنات من الدرجة الثانية إذا قيست من منظور الخصائص التى يقيَّم على أساسها المواطنون من الناحية التقليدية كالتعليم، والاستقلال الاقتصادى، أو الوضع الوظيفى، فلا يزلن وراء الرجل"[1].

وتعتبر النساء أن السبب فى حالة "اللامساواة" بين كلا الجنسين إنما ترجع إلى أنَّ مفهوم المواطنة نفسه – مهما تنوعت صوره – "لا يزال يتخذ المواطن الرجل كنموذج له"[2]، ومن هنا يصبح مثل هذا المفهوم غير قابل للتطبيق على النساء، ولا يحقق لهن المكانة نفسها التى يحققها للرجل، ذلك أنَّ الحياد الظاهر تجاه النوع الموجود فى مصطلح المواطنة إنما يستر وراءه عملية تفرقة نوعية تتم باسمه، وذلك قديماً وحتى اليوم"[3](*).

من هنا فقد اهتمت النسويات بإظهار مدى الصعوبة التى تواجه المرأة كى

---

(1) سوزان موللر أوكين، النساء فى الفكر السياسى الغربى، ص: 14.

(2) ريان فوت، النسوية والمواطنة، ص: 226 بتصرف.

(3) Lister, R, "Citizenship: Feminist Perspectives", P: 66.

(*) يرجع السبب فى ذلك إلى أن النظرة القديمة للمواطنة كانت تتعامل مع الألفاظ التى تشير للرجل على أنها تشير للإنسان أيضاً، حتى أصبح كل ما يتعلق بنظرية المواطنة قاصراً على الرجل، وأصبح إدخال ألفاظ أنثوية أمراً غريباً على المواطنة. لذلك فقد رفضت النسويات منذ البداية الألفاظ الذكورية التى تبدو فى الظاهر عامة لكنها فى الواقع لا تشير إلا للرجل. ففى عام 1867م احتدمت مناقشة أثناء عملية دعم أول وثيقة لمنح المرأة حق التصويت فى بريطانيا حول كلمة man لاستخدامها بمعنى "رب الأسرة" Householder بوصفها كلمة عامة تشمل الرجال والنساء أيضاً ويمكن استخدامها، إلا أن هذا الاقتراح قد رفض بشدة لأن النسويات وقتها أدركن الخطورة وراء استخدام الألفاظ "المذكرة" للتعبير عن المفاهيم العامة التى تشمل الجنسين، وذلك لسد الطريق على محاولات الرجال إقصاء المرأة خارج حيز الحقوق السياسية. للمزيد أنظر:

Pateman, C, "The Disorder of Women", PP: 211-212.

تمارس مواطنتها المزعومة وفقاً للظروف الحالية، وذلك بغرض توضيح استحالة تمكن المرأة من منافسة الرجل بشكل عادل فى الحياة السياسية مع بقاء مثل تلك الصعوبات والمعوقات، فمسألة الاستقلال المادى أو الاقتصادى مثلاً تعد من أبرز المعوقات التى تواجه المرأة كمواطنة، حيث ترى النسوية أنَّ "الإتكالية الاقتصادية من جانب النساء نحو الرجال إنما تحد من مشاركتهن السياسية"[1](*). كذلك فإن عمل المرأة " الذى هو مفتاح الاستقلال الاقتصادى (كلياً أو جزئياً) بشكل مباشر من خلال الأجور، أو بشكل غير مباشر من خلال الحقوق الاجتماعية للمواطنة المتعلقة بوضعية الموظف، التى لا تزال تعبر عن الرجل وحده"[2]، إنما هو معبر عن مدى البون الشاسع بين مواطنة الرجل الكاملة، وبين المواطنة المستحيلة التى تعيشها المرأة.

غير أنَّ العائق الأكبر الذى تراه النسوية فى طريق حصول المرأة على

---

(1) James, S, "The Good-enough Citizen", P: 56.

(*) تعد مسألة الاستقلال الاقتصادى للمرأة من المسائل التى أولتها النسوية عظيم الاهتمام، ذلك أنها ترى أن الرجل يمكن أن يسيطر على المرأة بطرق عدة أبرزها المال، لذلك يعتقد العديد من مفكرى النسوية أن عمل المرأة الذى يكفل لها الاستقلال الاقتصادى هو الخطوة الأولى نحو تحررها من سيطرة الرجل المفرطة ومنحها الفرصة لتصنع قرارها. غير أن عمل المرأة يولد مشكلات جديدة لها أبسطها سيطرة الرجل على أموالها خاصة حين لا يكون هو يعمل (عاطل)، ففى مصر مثلاً وصل عدد الأسر التى تعولها امرأة إلى نسبة 31.5% من مجموع الأسر، بينما الأرقام الرسمية تقدر تلك النسبة بـ 14% فقط. بحسب إحصاء عام 2006، 70% منهن أميات. للمزيد انظر: تقرير عن أوضاع المرأة والرجل فى مصر 2008"، الجهاز المركزى للتعبئة العامة والإحصاء، القاهرة، 2008، ص: 87-90. على موقع المركز: .http/www.capmas.gov.eg

انتصار محمد السعيد، دراسة عن المشاركة السياسية للمرأة المصرية ونظام الكوتة، مركز القاهرة للتنمية، القاهرة، 2010، ص: 1-3.

(2) Lister, R, "Citizenship: Feminist Perspectives", P: 139.

حقوقها كاملة كمواطنة إنما هو "البيت"، حيث رفضت طوائف العمل النسوى كل ما يقال عن أن البيت هو المكان الطبيعى للمرأة، بل وحاولن دحض تلك الفكرة بردها إلى العوامل الثقافية، والظروف الحضارية، تقول كارول باتمان(*).

"إن الاقتناع بأن المرأة المتزوجة مكانها المناسب هو منزل الزوجية كخادمة لزوجها وكأم لأبنائها أصبح الآن يُقدَّم بشكل واسع ومنظم على أنه شئ طبيعى بالنسبة للجنس البشرى وليس كظاهرة ثقافية وتاريخية"(1).

وقد حاولت "باتمان" أن تحلل هذا الرأى لتفنيده، فهى ترى أن المرأة كانت قبل إبرام "العقد الاجتماعي" وإنشاء المجتمع المدنى فرداً مستقلاً حراً مثل الرجل، فما الذى يجعلها توافق على خضوعها للرجل بدخولها فى هذا العقد؟، "فلو أنَّنا افترضنا صحة مسألة "الخضوع الطبيعي" للمرأة تجاه الرجل، فكان من المفترض على منظرى الديمقراطية الليبرالية أن يتساءلوا منذ زمن: ما الذى يدفع فرداً حراً متساوياً مع باقى الأفراد فى الظاهر أن يوافق على الدخول فى تعاقد يخضعه لفرد آخر"(2).

كذلك فقد رفضت النسويات – خاصة الراديكاليات منهن – اعتبار المجتمع عمل المرأة فى بيتها جزءاً من واجباتها كمواطنة، ورأين أن الأمر لا يعدو عملية استغلال وتمييز ضد المرأة، لأن هذا العمل الذى تقوم به المرأة إنما يعتبرها المجتمع "مدينة به له لكونها امرأة، أى بسبب جنسها،

(*) كارول باتمان Carole Pateman (1935–): كاتبة ومنظرة نسوية، تعمل منذ عام 1990م كأستاذ فى قسم العلوم السياسية بجامعة كاليفورنيا، وزميل الأكاديمية البريطانية منذ عام 2007م، وأستاذ النظرية السياسية بجامعة كارديف. أهم مؤلفاتها: العقد الجنسى The Sexual Contract – 1988م، المشاركة والديمقراطية، 1970م.

(1) Pateman, C, "The Disorder of Women", P: 213.
(2) Ibid, P: 218.

وهو ما يلقى بها خارج حدود المواطنة"[1]، ويُعيقها عن ممارسة نشاطها السياسى، فبالنظر إلى مسألة الوقت، تعد المرأة المتزوجة أو المسؤولة عن البيت الواقعة تحت وطأة المهام المنزلية أبعد ما تكون عن ممارسة أى نشاط سياسى أو اجتماعى كجزء من مشاركتها كمواطنة فى بلدها، وذلك بالمقارنة مع الوقت المتاح للرجل كى يمارس هذا النشاط نفسه كمواطن.

من هنا يصبح الحديث عن الوقت متضمناً فى الحديث عن المواطنة النشطة، وهو ما لا يتم أبداً بشكل صريح، "لأنه لو حدث وتم ذلك ستُطل لدينا مجموعة من الأسئلة الهامة عن توزيع الوقت بين الرجال والنساء"[2] وعن مدى عدالة فرض مسؤوليات منزلية على أحد طرفى العلاقة الزوجية دون الطرف الآخر، بما يؤثر على نشاطه كمواطن فى الحياة العامة.

من هنا أدركت النسوية مدى تشابك موضوعات المواطنة والحقوق السياسية بموضوعات الحياة الأسرية وعلاقة الرجل بالمرأة فى المجتمع، وكيف أنَّ "الفقر والتمييز النوعى، ونقص المال وقلة الوقت، تتضافر كلها لتنقص من فرص ممارسة المرأة للحقوق السياسية للمواطنة، وهو ما يبين مدى الترابط بين العناصر السياسية والعناصر الاجتماعية لمفهوم المواطنة"[3].

وهو ما نقل الدراسات النسوية عن المواطنة إلى الجزئية الأهم والأعقد فى هيكل الأزمة المعاصر لمواطنة المرأة، ألا وهى مسألة المواجهة بين "المساواة" و"الاختلافات"، وهى المسألة التى ترى النسوية أن النظرية الليبرالية قد تجاهلتها حين أدعت أنه "يمكن دراسة وفهم كل من الحياة

(1) Pateman (Carole), "Equality, Difference, Subordination", IN: Bock, G & James, S, "Beyond Equality and Difference", P: 24.
(2) Lister (Ruth), "Women, Economic Dependency, and Citizeship", In: Turner, B. S & Hamilton, P, "Citizenship: Critical Concepts", Vol. II, P: 431.
(3) Ibid, P: 433.

الخاصة والحياة العامة (للمواطنين) بمعزل عن بعضهما البعض"[1](*).

تتمحور تلك المواجهة من المنظور النسوى حول ما هو الأفضل بالنسبة للمرأة؟ أن تحصل على حقوق متساوية مع الرجل، أم أن تحصل على امتيازات تراعى وجود اختلافات بينها وبين الرجل؟ وقد انقسمت النسوية بخصوص هذا الموضوع إلى ثلاثة أقسام:

الأول: يرى أن المساواة هى الحلم القديم للنساء، وأن كفاح المرأة عبر تاريخ العمل النسوى إنما كان لرفع كل صور التمييز الموجودة بينها وبين الرجل، لذا فإن سن التشريعات التى تكفل معاملة متساوية للجنسين هو السبيل الوحيد لضمان حصول المرأة على حقوقها وممارسة مواطنتها، ولعل أهم التيارات المناصرة لهذا الرأى هو تيار النسوية الليبرالية.

الثاني: ويرى أن المرأة تختلف عن الرجل بشكل يجعل نقل وضعية الرجل إلى المرأة (حقوقاً وواجبات) فيه كثير من الظلم والإجحاف، وإنما ينبغى تطوير منظومة الحقوق والواجبات فى المجتمع بمختلف مؤسساته كى تراعى الاختلافات بين المواطنين الذكور والإناث بما يساعد كل منهما على الحصول على المكانة نفسها وإن اختلفت التفاصيل، أى صنع منظومة تتفهم أن المواطنين من جنسين (ذكور وإناث).

الثالث: وهو التيار الأحدث زمنياً، حيث ظهر كمحاولة لإيجاد حل لمسألة التناقض فى الموقف النسوى بين الرؤية المناصرة "للمساواة"، وبين الأخرى المدافعة عن "الاختلافات". غير أنَّ هذا التيار نفسه قد اختلف حول

---

(1) Pateman, C, "The Disorder of Women", P: 220.

(*) وقد رفضت الحركة النسوية فكرة الفصل بين الحياة العامة والحياة الخاصة التى تتبناها الليبرالية، ورفعت شعارها الشهير "الشخصى هو سياسى فى الوقت نفسه" للتعبير عن موقفها من مسالة الربط بين الحياة الشخصية والحياة السياسية. وقد انتشر الشعار بعد أن تحول إلى مقال للكاتبة: Carol Hanisch نشر عام 1969م.

الطريقة المثلى للتوفيق بين التيارين السابق ذكرهما، فهناك من رفض وضع المرأة فى موقف المضطر أن يختار بين المساواة أو قبول الاختلافات. تقول "باتمان": "بعض النسوية يُعَرفن بمطالبتهن بالمساواة كقاعدة أساسية لمعاملة الرجال والنساء، وأخريات يطالبن بأن يتم مراعاة الصفات المميزة والأنشطة المتعلقة بالمرأة. وكأنه على المرأة أن تختار – كما كان عليها أن تفعل ذلك دائماً – بين أحد التيارين"[1].

وهناك من رأى إعادة بناء مفهوم المواطنة كحل لأزمة (المساواة/الاختلافات)، بحيث "تعالج المفهوم الحديث للمواطنة، ليس بجعل الاختلافات الجنسية ضمن نطاقه، وإنما بتشكيل مفهوم جديد للمواطنة بحيث تكون الاختلافات بين الجنسين غير ذات صلة به من ناحية التأثير"[2]؛ أى صناعة مواطنة جديدة لا يثار فيها من الأساس مثل هذا الجدل حول المساواة/الاختلافات. بينما هناك من رأى أن أزمة (المساواة/الاختلافات) إنما هى أزمة مزيفة وغير حقيقية والسبب فى ظهورها هو الخطأ فى فهم معنى المساواة، وطبيعة العلاقة بين طرفى الأزمة، وأنه يمكن صنع "توليفة أو مركب دينامكى يشمل "العام" و"الخاص" معاً مما يعطينا طريقة لصنع صيغة نسوية لمفهوم المواطنة"[3].

ويرى هذا الفكر أن أزمة (المساواة/الاختلافات) تتولد حين نفهم المساواة **Equality** على أنها تعنى التماثل **Sameness**"[4]، بحيث يصبح من العسير قبول التماثل بين الرجل والمرأة ثم العودة والمطالبة

(1) Pateman, C, "Equality, Difference, Subordination", P: 17.
(2) Mouffe (Chantal), "Feminism, Citizenship, and Radical Democratic Politics", In: Butler, J & Scott, J.W, "Feminist Theorize the Political", Routledge, London & New York, P: 376.
(3) Lister, R, "Citizenship: Feminst Perspectives", P: 90.
(4) Lister, R, "Citizenship: Feminst Perspectives", P: 96.

بمراعاة الاختلافات بينهما، مما يولد حالة من التعارض والتناقض، بينما في الحقيقة أن العلاقة بين المساواة والاختلافات تكاملية فـى طبيعتهـا، وذلك حين نفهم المساواة على أنها منح المرأة مكانة تساوى تلـك التـى للرجل ولكن عن طريق مجموعة من الحقوق والواجبات التـى تتوافـق وطبيعة المرأة وملكاتها، "لهذا فـإن الأزمـة ليست فـى المـساواة أو الاختلافات، ولا هى فى الاختيار بينهما، وإنما فى خطأ طرح كل منهمـا كنقيض للآخر"(1). والحقيقة أن مثل تلك المحاولات والاجتهادات الفكرية التى قدمتها الدراسات النسوية حول موضوع المواطنة بالنسبة للمرأة إنما كانت محاولات لصنع طريق بديل لذلك الذى سلكته النظرية الليبراليـة، "والتى أدار العديد من النسويات ظهورهن لها وهن مقتنعات أن الأفكـار الأبوية المتضمنة فيها أصبحت أعمق من أن يتم إصـلاحها وأنهـا –أى الليبرالية – لم يعد لديها – من وجهة نظرهن – ما تقدمه للنسوية، ممـا دفعهن للبحث فى مكان آخر عن مفهوم جديد وأكثر تحرراً للمواطنة"(2). فعلى الرغم من أن النظرية الليبرالية قد اشتهرت بقدرتها على استيعاب الاختلافات الموجودة بين البشر، وهو ما ظهر جلياً فى رؤية الليبراليـة لمفهوم المساواة ومعنى العدالة، إلا أن النسوية ترى أن الليبرالية قد فشلت بشكل موحٍ فى أن تنتبه للاختلافات النوعية بين الذكر والأنثى وهى تشكل نموذجها للمواطنة... وبينما تعد المرأة مواطنة بشكل رسـمى، نجـدها محرومة بسبب جنسها من المشاركة بشكل كامل فى الحياة الـسياسية"(3). أى أنّ الليبرالية من وجهة النظر النسوية قد قـدمت نموذجـاً مبتـسراً للمواطنة لا يوفى حاجات وحقوق نصف المجتمع.

(1) Ibid, P: 97.
(2) James, S., "The Good – enough Citizen", PP: 48-49.
(3) Ibid, P: 52.

من هنا أصبحت المواطنة اليوم بالنسبة للنسوية قضية "اعتراف" ورجوع إلى الصواب، حيث يعتبرن أزمة المواطنة الليبرالية فى أنها تصر على تجاهل طبيعة المرأة وتكتفى بالنموذج الذكورى الذى صنعته الليبرالية منذ أكثر من مائتى عام. لهذا ترى النسوية "أنه إذا أراد منظرو المواطنة لنظرياتهم أن تكون متصلة حقاً بالمواطنين، عليهم أن يأخذوا فى اعتبارهم حاجات نصف هؤلاء المواطنين، وأعنى به النساء"(1).

حلول مقترحة:

بعد أن عرضنا للأزمة القائمة بين النسوية ونظرية المواطنة فيما يتعلق بموضوع مواطنة المرأة، سنحاول هنا أن نقدم بعض الحلول المقترحة لتجاوز هذه الأزمة. لكن أولاً ينبغى علينا أن نضع أيدينا على السبب الحقيقى لمثل تلك الأزمة حتى يتسنى لنا أن نجد الحلول المناسبة والفعالة.

إن النسوية كانت تعتقد طوال تاريخها الطويل من الكفاح كحركة تطالب بالحقوق أنَّ أزمة المرأة تتلخص فى عدم وجود حقوق قانونية أو تشريعية تكفل للمرأة وضعية ومكانة تساوى تلك التى يتمتع بها الرجل، ومن ثم يكون الحل فى أن نطالب الدولة بمنح المرأة مكانة الرجل نفسها عن طريق سن التشريعات المناهضة للتمييز، والمانحة للمرأة الحقوق السياسية والاجتماعية والمدنية نفسها التى للرجل.

غير أنَّ هذا التصور كان خاطئاً، فالمرأة بعد أن حصلت على كافة الحقوق التى للرجل، وأصبحت قوانين معظم الدول الديمقراطية و الليبرالية تشدد على رفض أى صورة من صور التمييز ضد المرأة، اكتشفت النسوية وقتها أنَّ المرأة لا تزال خلف الرجل فى العديد من الأمور، وأنَّ المساواة التى ظلت الحركات النسوية تحلم بها لم تتحقق بعد، مما يعنى أن أصل الأزمة ليس فى

(1) ريان فوت، النسوية والمواطنة، ص: 18.

الوضعية القانونية كما كانت الحركة النسوية تعتقد قديماً، "حيث إن الموقع القانونى الرسمى الذى تشغله النساء فى الديمقراطيات الليبرالية الغربية الحديثة ليس سيئاً على الإطلاق، لكنَّ الوضع الواقعى الفعلى للنساء هو المقلق ولا تملك المعالجة القانونية له حلاً"[1]. فلا تزال النساء هن الأقل مشاركة فى الحياة السياسية، والأضعف تأثيراً فى مختلف المجالات العامة. والحقيقة أننا لو حاولنا أن نتأمل فى هذه الأزمة سندرك أن طرق الحل التى تتبعها النسوية لن تُجدى فتيلاً، حيث لا تستطيع معظم منشورات النسوية أن تحسن من المشاركة المتدنية للنساء فى الهيئات السياسية والاجتماعية، ولا تملك الوسائل لزيادتها"[2]. ذلك لأن الأزمة تتمحور حول النظرة المتدنية للمرأة ورفض المجتمع منح المرأة مكانة مساوية للرجل، وهو شعور داخلى كان يجعل عدداً كبيراً من الذكور - والإناث أحياناً - يرفضون، بل ويحاربون تقدم المرأة وترقيها وسعيها نحو ممارسة حقوقها التى حصلت عليها بالفعل.

وسبب هذا الشعور أن النسوية - عبر تاريخها - قد ركّزت على حصول المرأة على حقوقها القانونية والمدنية أكثر من تركيزها على إقناع المجتمع أنها تستحق تلك الحقوق، مما ولّد شعوراً عاماً بأن المرأة قد حصلت على تلك الامتيازات القانونية فقط لأنها تريد أن تحارب الرجل لا لأن تلك الامتيازات القانونية هى فى الواقع حقوقها الشرعية والطبيعية. فما كان من المجتمع إلا أن قبل تلك القوانين التى تساوى بين الجنسين فى الظاهر، ورفضها وحاربها فى الخفاء. وأصبح من المعتاد أن نجد الذكور ممن فقدوا وظائفهم - لأى سبب - وهم يلقون باللوم على عمل المرأة بوصفه السبب الأساسى لما هم فيه، أو أن يرفض أهل مدينة أو دائرة انتخابية أو حزب سياسى انتخاب أو ترشيح امرأة لمنصب ما لمجرد أنها امرأة، أى لشكهم

(1) ريان فوت، النسوية والمواطنة، ص: 222.

(2) المرجع السابق، ص: 223

فى قدراتها على العمل والإنجاز بشكل مساوٍ لأى رجل. ولا تزال الدول الديمقراطية الليبرالية العريقة (انجلترا – فرنسا – الولايات المتحدة – كندا... إلخ) تحتفى وتهلل حين تحصل امرأة على منصب بارز فى أى من سلطاتها الثلاث كرئاسة الدولة أو البرلمان أو حتى المحكمة العليا، وهو ما يدل على عدم اعتيادية تلك الدول – رغم تقدمها السياسى والثقافى – على حصول المرأة على مثل تلك المكانة والتى يحصل عليها الرجال طوال الوقت.

من هنا تصبح الخطوة الأولى لتحقيق المرأة للمساواة الحقيقية بينها وبين الرجل هى أن تحارب تلك النظرة الدونية الكامنة نحوها عن طريق نشر ثقافة المساواة من جانب، والعمل الجاد فى مختلف مجالات المجتمع لتقديم نماذج ناجحة للمرأة يمكن أن تقنع المجتمع الرافض لها بأنها تستحق ما حصلت عليه من حقوق، أى "خلق صورة قوية عن المرأة المواطِنة والسياسية بالتنوع نفسه الذى عليه الصورة القائمة للرجل المواطن والسياسى، وهذا يعنى... أنه لم يعد كون المواطن رجلاً يجعله شخصاً أكثر ملاءمة ليكون مواطناً، أو سياسياً بشكل تلقائى أكثر مما لو كان امرأة"[1]. وحينما يتم ذلك تصبح دعاوى المرأة للمجتمع كى يقبل المساواة مُؤيدة بواقع يفرض نفسه لامرأة تنجح وتثبت ذاتها كل يوم فى مواجهة المجتمع الرافض لها. أما الخطوة الثانية ليكتمل حل أزمة المواطنة بالنسبة للمرأة إنما هى "المشاركة"، حيث ظلت النسوية تركز على مجموعة من الموضوعات الفرعية التى تهم المرأة دون أن تربط مسألة إيجاد حل لتلك الموضوعات بمسألة المشاركة مما ساعد على ابتعاد المرأة عن محاولة حصولها على حقوقها وتحقيق أهدافها عبر المشاركة الفعالة، فموضوعات مثل الأسرة،

(1) ريان فوت، النسوية والمواطنة، ص: 154.

الأجور، الأطفال، إساءة المعاملة، العلاقات الجنسية، الإجهاض...إلخ، يمكن للمرأة أن تحققها عن طريق المشاركة بفاعلية كمواطنة تهتم بالشأن العام، وبذلك تكون قد حققت هدفين:

الأول: زيادة مشاركتها وبالتالى تفعيل دورها كمواطنة.

الثاني: ربط اهتمامات واحتياجات المرأة بالشأن العام، بحيث يصبح ما تحتاجه المرأة هو ما يحتاجه نصف مواطنى المجتمع، أى جعل المجتمع يتقبل مناقشة مثل تلك الموضوعات ليس على أنها تخص المرأة وإنما على أنها شأن عام يخص كل المواطنين.

ولعل زيادة مشاركة النساء فى الحياة العامة إنما يقوم على مبدأ أساسى مفاده أن المرأة ما لم تحقق نسبة مشاركة تساوى تلك التى يحققها الرجل فإنها ستظل متخلفة عنه أمام المجتمع فسياسة مواطنة المرأة ليست متعلقة فقط بعملية تحسين دور الأقلية النسوية الموجودة بين النخبة السياسية التى يسيطر عليها الرجل، وإنما متعلقة أيضاً بتمكين **Empowerment** حقيقى لنسبة أكبر من المواطنات لممارسة دورهن"[1]. وبذلك يصبح عامل الوقت فى مصلحة المرأة، حيث زيادة أعداد المشاركات فى العمل العام وخاصة الشأن السياسى يزيد من ثقة المجتمع فى قدرات المرأة وفيما يمكن أن تفعله، فإن رغبت النساء كمجموعة كبيرة فى اكتساب الاحترام والتقدير فى الميدان العام، فعليهن أن يكسرن احتكار الرجال للقوة فى هذا الميدان، وأن تكون مشاركتهن لا تقل عن مشاركة الرجال"[2].

ومن هنا تصبح مسألة مواطنة المرأة واضحة المعالم، فربط المواطنة بالمشاركة يجعلنا قادرين على متابعة مدى تحقق الهدف المنشود، "ففى مستوى المشاركة تتضح لنا التفرقة بين المواطنين الذكور والمواطنات

---

(1) Lister, R, "Citizenship: Feminist Persepectivies", P: 166.

(2) ريان فوت، مرجع سابق، ص: 246.

الإناث... وطالما لم تكن النساء قادرات على ممارسة حقوقهن بالدرجة نفسها التى للرجال، فالمواطنة المتساوية ليست موجودة"[1].

إذن فحل أزمة المواطنة مع النسوية إنما يكون فى خطوتين:

الأولى: محاربة النظرة الدونية تجاه المرأة التى تجعل من النساء – رغم حصولهن على حقوقهن كاملة – مواطنات من الدرجة الثانية. وذلك عن طريق نشر ثقافة المساواة ونقد فكرة دونية المرأة من ناحية، ومن ناحية أخرى زيادة كفاح المرأة فى مختلف المجالات لإبراز النموذج الناجح للمرأة بشكل يقنع المجتمع الرافض لمطالب المرأة بأنها تستحق ما حصلت عليه من حقوق.

الثانية: زيادة مشاركة المرأة بشكل يجعلها تربط مدى ممارستها لمواطنتها على قدم المساواة مع الرجل بمدى مشاركتها بشكل متساوٍ معه، بحيث تثبت النساء لمن يرفضون مواطنة المرأة فى الخفاء جدارتهن وقدراتهن على العمل والإنجاز بشكل مساوٍ للرجل بما يخدم المصلحة العامة لكل المجتمع.

ووفقاً لهاتين الخطوتين تستطيع المرأة تدريجياً وبمرور الوقت كسب ثقة المجتمع فيها، كما تستطيع زيادة ثقتها هى فى نفسها وفيما يمكنها أن تفعله، وحين يشب جيل جديد وهو يرى المساواة تتحقق على أرض الواقع، يصبح موضوع مواطنة المرأة فى ذمة التاريخ، وتصبح نظرية المواطنة نظرية لكل البشر.

ثانياً – التعددية الثقافية Multiculturalism: تعريفها وأصلها التاريخي:

تعد مسألة التعددية الثقافية أو الدولة متعددة الثقافات واحدة من أصعب التحديات التى تواجه نظرية المواطنة اليوم. وبرغم أنها ليست بضخامة

---

(1) المرجع السابق، ص: 125.

قضية النسوية ومواطنة المرأة، إلا أنها لا تقل عنها صعوبة أو خطورة، بل إن البعض يرى فى قضية التعددية الثقافية وتداعياتها المصدر الأخطر على أمن وسلامة البناء الاجتماعى والسياسى للدولة فى الحقبة المعاصرة، ذلك أن "التحديات التى تنتجها التعددية الثقافية من النوع الذى يستحيل تجاهله أو تفاديه، فتاريخ القرن العشرين وخاصة العقود الأخيرة تؤكد هذا بشكل واضح: كعودة النزعة القومية، واتساع رقعة العنف والصراع العرقى، والهروب المتزايد لأشخاص يشعرون بالاضطهاد الثقافى والاقتصادي"[1]. كل هذا يعد مؤشراً على خطورة الموقف.

ونظرية المواطنة كجزء من الأيديولوجيا الليبرالية قد عانت – ولا تزال تعانى – من مثل تلك التحديات التى تنتجها "التعددية الثقافية"، خاصة وأن المواطنة كما سبق أن أوضحنا قد قامت على قاعدة "القومية"، بحيث أصبح مفهوم المواطنة – فى تركيبه – قائماً بشكل ما على وحدة العرق والثقافة واللغة داخل جدران الدولة الواحدة. وهو ما جعل هذا المفهوم نفسه يعجز فى صورته الحالية عن الوصول إلى حل لعدد ليس بالقليل من المشكلات التى تولدت – ولا تزال تتولد – من جرّاء تنوع التركيبة الثقافية والعرقية لشعوب معظم بلدان العالم اليوم، خاصة مع ما يترتب على مثل هذا التنوع من تفتت للروح القومية الجماعية، والميل نحو الانتساب للعرق أو اللغة أو الدين أكثر من الانتساب للوطن الذى تنتمى إليه العناصر المكونة للشعب الواحد.

لذلك سنحاول فى الصفحات التالية أن نشرح ونحلل طبيعة الأزمة القائمة بين التعددية الثقافية من جانب والمفهوم الليبرالى للمواطنة من جانب

(1) International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, edit: Neil J. Smelser & Paul B. Baltes, Art: Mutliculturalism, Vol. 15, El Sevier Science. Ltd., Oxford & New York, 2001, P: 10169.

آخر، وما مدى قدرة هذا المفهوم على الاستجابة لمثل هذا التحدى ؟

أ - تعريف التعددية الثقافية:

كان يشار قديماً إلى العالم على أنه مجموعة من "الأمـــم" أو "القوميـــات"، لذلك كان عامل التقسيم دائماً هو العامل الثقافى الذى يربط جماعة معينة ببعضها برباط اللغة والعرق والدين والتاريخ المشترك، مما كان يولد فى النهاية مجتمعـــاً أحادى الثقافة **Monocultural**.

أما اليوم – ونتيجة لظروف اقتصادية واجتماعية وسياسية – لم يعـــد هناك مجتمع أحادى الثقافة بشكل كامل كما كان الوضع ســـابقاً، وأصـــبحت معظم – إن لم يكن كل – المجتمعـــات، مجتمعـــات متعـــددة الثقافـــات، أى "مجتمعات تتكون من أكثر من ثقافة واحدة كما فى حالة الولايـــات المتحـــدة الأمريكية وحالة بريطانيا بعد الحرب العالمية الثانية"[1].

من هنا يمكننا أن نعرف التعددية الثقافية بأنها "رؤية اجتماعية ملزمـــة للمجتمع بأن يعترف بشكل علنى، ويحترم وجود أكثر من ثقافة وأكثر مـــن هوية ثقافية به"[2]، فالتعددية الثقافية ترى الخير فى المساواة وعدالة المعاملة بين كافة أبناء الوطن الواحد بغض النظر عن أعراقهم وأديـــانهم وثقـــافتهم المختلفة، لذا فهى لا تشير إلى حالة المجتمع متعدد الثقافة فقط، وإنما تـــشير أيضاً إلى السياسة أو التوجه الذى يدافع أو يناصر مثل هذا المجتمع"[3].

ونظراً لامتداد ظاهرة التعددية الثقافية بين الدول اليوم، حتى بات مـــن العسير وجود دولة لا تعيش بها أقلية ثقافية تختلف عن أغلبية السكان فى أى ملمح ثقافى كاللغة أو الدين أو العرق لذا ظهر تيار فكـــرى وضـــع فلـــسفته

(1) Marshall (Gordan), "Oxford Dictionary of Sociology", Art: Multicultural Society, 2nd (ed), Oxford University Press, Oxfrod & New York, 1998, P: 434.

(2) International Ency. Of the Social & Behavioral Sciences, Art: Mutliculturalism, Vol. 15, P: 10175.

(3) Ibid, P: 10169.

الخاصة – سياسياً واجتماعياً – للترويج ومناصرة مذهب التعددية الثقافية وذلك بغرض "اكتشاف أفضل طرق تعايش الثقافات المختلفة مع بعضها بشكل عادل"(1). أى الاعتراف بها، والتعامل معها بالاحترام اللازم بوصفها جزءاً لا يتجزأ عن نسيج الثقافة العامة للمجتمع ككل.

من هنا أصبح مفهوم التعددية الثقافية يعنى وجود أكثر من ثقافة داخل المجتمع الواحد، مما يجعل هذا المجتمع فى تكوينه أبعد ما يكون عن شكل المجتمع أحادى الثقافة قديماً. وتنقسم نوعية التعددية الثقافية إلى قسمين وفقاً للسبب الذى أدى إلى جعل المجتمع متعدد الثقافة:

الأول: أن يكون أعضاء هذا المجتمع من قوميات مختلفة أصلاً، وهنا تكون الدولة متعددة القوميات **Multinational state**.

الثاني: أن يكون المجتمع مستقبلاً لعدد كبير من المهاجرين من مختلف الأمم، وهنا تكون الدولة متعددة الأعراق **Polyethnic State**(*).

ويمكن أن نقول إن الظهور الرسمى الأول لمصطلح "التعددية الثقافية" كان فى عام 1965م "وذلك ضمن تقرير برلمانى أصدرته اللجنة الملكية الكندية عمن يتحدثون لغتين لثقافتين مقترحةً أن تعترف دولة كندا بالعديد من الثقافات العرقية الأخرى خلاف الثقافتين الإنجليزية والفرنسية"(2). وقد انتقل المصطلح نفسه إلى الولايات المتحدة واستراليا فى السبعينيات،حيث أصدرت تلك الأخيرة عن طريق المجلس الاسترالى لشؤون السكان والأعراق وثيقة عن "التعددية

---

(1) Routledge Ency. of Philosophy, Art: Mutliculturalism, Vol. 6, P:599.

(*) حول هذا التقسيم وظروفه راجع:

Kymlicka (Will), "Multicultural Citizenship: A Liberal Tehory of Minority Rights",Oxford University Press,New York,1995, PP: 10-18.

(2) International Ency. of The Social & Behavioral Sciences, Art: Mutliculturalism and Identity, vol. 15, P: 10175.

الثقافية لكل الاستراليين" وذلك فى عام 1982"[1].

وقد اهتمت تلك الدولة تحديداً بمفهوم التعددية الثقافية كونهم يعايشون أزمة السكان الأصليين من "الهنود الحمر" أو "سكان استراليا الأصليين"، غير أن المفهوم نفسه قد امتد بعد ذلك إلى ما وراء تلك الدول، وبحلول الثمانينيات والتسعينيات، ومع التطور السريع فى وسائل الاتصال والتجارة، أصبحت التعددية الثقافية ظاهرة عالمية معترفاً بها"[2]، خاصة مع تزايد معدلات الهجرة بين الدول.

وأصبحت التعددية الثقافية تشير إلى تيار فكرى جديد يقف فى مواجهة التيار القديم الذى كان يتبنى مفهوماً آخر هو مفهوم "الاستيعاب" **Assimilation**، الذى كان سائداً فى العديد من الدراسات التى تدور حول العرقية والهجرة"[3]، حيث قدرة المجتمع على قبول كل ما يرد عليه من ثقافات وأعراق وذلك بعد إعادة تركيبها بشكل يلائم الثقافة السائدة فى المجتمع، وهو ما كانت تعبر عنه تلك الدراسات بتعبير "بوتقة الصهر"[*].

ب- التعددية الثقافية تاريخياً:

إن تاريخ "التعددية الثقافية" وإن كان يبدأ – بصورته المعروفة – منذ النصف الثانى من القرن العشرين، إلا أن إرهاصاته ومقدماته تمتد إلى أبعد

---

(1) Ibid, P: 10185.
(2) Ibid, P: 10175.
(3) Marshall, G, "Oxford Dictionary of Sociology", Art: Mutlicultural Society,
P: 435.

(*) بوتقة الصهر Melting Pot: مصطلح يشير إلى قدرة المجتمع على صهر وإعادة تشكيل الثقافات الواردة إليه، وذلك وفقاً لمبدأ الاستيعاب الذى كان سائداً قبل ظهور مفهوم التعددية الثقافية الذى بدأ يروج إلى مصطلحات جديدة للتعبير عن قبول الثقافات المختلفة كما هى والتعايش بينها فى تنوع مثمر، ومن أشهر تلك المصطلحات الجديدة: طبق السلطة "Salad Bowl" – الفسيفساء "Mosaic".

من ذلك، فالتعددية الثقافية ظهرت كرد فعل لظروف وتداعيات حدثت في معظم بلدان العالم قبل بداية هذا التاريخ بقرن ونصف تقريباً. وإذا كانت التعددية الثقافية لها تاريخ فإننا في حالة دراسة هذا التاريخ بشكل عادل – في حاجة إلى أن نستوضح مفهوم "الأحادية الثقافية" **Monoculturalism** والذي ظهرت التعددية كرد فعل له"[1].

فإذا حاولنا أن نلقي نظرة على الوضع السياسي والاجتماعي للعالم أثناء القرن التاسع عشر، سنجد أن العالم كان ينقسم إلى دول مستعمرة وأخرى مستعمَّرة، وقد كان لهذا الوضع الأثر الأكبر في إقامة جدار عازل بين الأمم المسيطرة والمحتلة وبين تلك الواقعة تحت الاحتلال، بحيث لم يكن هناك أي تداخل ثقافي يمكن أن يولّد أقليات عرقية أو دينية أو لغوية. ولعل أبرز مثال على ذلك الوضع هي بريطانيا العظمى التي كانت تحتل رقعة كبيرة من دول العالم وتضم العديد من الثقافات، وبرغم ذلك لم يكن داخل بريطانيا نفسها أي أقلية ثقافية من تلك الدول.

وحتى الدول التي كانت تعيش حالة استثنائية (لا هي مستعمِرة – ولا تخضع لاستعمار) مثل الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً، لم تكن تدرك معنى الأقليات وقتها حيث كانت الدولة ومجتمعها في طور التشكل والبناء، وكل ما كانت تهتم به هو الوضع الأمني والاقتصادي الذي جعلها ترحب بكل يد عاملة قادمة من وراء البحر.

غير أنَّ تلك الأوضاع قد بدأت تتغير شيئاً فشيئاً، فمع تزايد المهاجرين من كل صوبٍ وحدبٍ إلى الولايات المتحدة بدأ يظهر توجه "أحادي الثقافة" بين من كان لهم السبق في الهجرة إلى هناك يطالب بالحد من الهجرة العشوائية والتي ستتسبب في تشويه الثقافة الامريكية، وقد تحول هذا التوجه

---

(1) Goldberg (David Theo), "Multicultural Conditions", In: "Multicutlrualism", Blackwell, Oxford, 1994, P: 3.

مع مضى الوقت إلى "أيديولوجيا فكرية مسيطرة، وإلى تطبيق مؤسسي"[1].

وأصبح شعار تلك الفترة "فلنبقى أمريكا بيضاء"[*] وبدأت تصدر قوانين لضبط إيقاع الهجرة إلى الولايات المتحدة، وبدأ التيار المناهض للهجرة الثقافية إلى أمريكا فى الترويج لأفكار وشعارات تجعل من "الرجل البروتستانتى الأبيض" هو النموذج للمواطن الأمريكى، مما تسبب فى شعور أبناء الثقافات الأخرى (كالإسبان – والإيطاليين – بالإضافة للسود من أصل أفريقي) بالقهر والظلم الاجتماعى، مما زاد من تشبثهم بثقافتهم الأصلية.

وقد عاشت بريطانيا الأزمة نفسها بدءاً من فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، حيث حصلت معظم الدول التى احتلتها بريطانيا طوال عقود على استقلالها مما دفع بريطانيا لاستبدال نظام الاستعمار والارتباط القهرى بنظام "الكومنولث"[**]. والارتباط الودى، والذى أدى إلى زيادة الهجرة من الدول المنضمة للاتحاد إلى بريطانيا مما حول المجتمع البريطانى أحادى الثقافة إلى مجتمع متعدد الثقافات والأعراق. وهو ما نمّى الشعور بالقلق بين البريطانيين من أن تتشوه ثقافتهم بسبب الغزو الثقافى المهاجر من كل مكان.

وفى ظل تلك الأزمة لم يكن الفكر السائد بل والمثالى آنذاك سوى فكر الاستيعاب **Assimilation** "الذى يعنى أن يتخلى كل من لا ينتمى للجنسية الأمريكية عن قيمه غير الأمريكية كى يحصل على قيم جديدة تتلاءم والثقافة الأمريكية، وذلك وفق التفسير أحادى الثقافة... أى الاختلاط داخل التيار

(1) Goldberg, D. T, "Mutlicultural Conditioins", P: 4.

(*) "Let's Keep Amercia White".

(**) الكومنولوث Commonwealth of Nations: ويعرف بالكومنولوث البريطانى، وهو عبارة عن رابطة أو اتحاد اختيارى مكون من 53 دولة جميعها من ولايات الإمبراطورية البريطانية سابقاً، تأسس فى عام 1931م وانضمت له العديد من البلدان تباعاً آخرهم ناميبيا (1990م) ويهدف إلى تشجيع الديمقراطية والحكم الصالح وإلى الرخاء الاقتصادى للدول الأعضاء.

السائد "لبوتقة الصهر" بمعنى التبرؤ – بشكل علنى عادة – مما يميز الإنسان: كالاسم، أو الثقافة، وبقدر الإمكان اللون أيضاً"[1]. مما جعل فكر "الاستيعاب" يتحول إلى فكر عنصرى طامس للهوية. وهو ما لم تقبله حركات الدفاع عن الحقوق المدنية التى نشطت فى الولايات المتحدة فى فترة الستينيات من القرن الماضى، مما كان له أكبر الأثر فى التحول عن هذا الفكر العنصرى الذى يجعل من "البيض" فقط أبناء الوطن، ويتجاهل سائر عناصر النسيج السكانى ويصفهم "بالملونين". من هنا – "وعلى عكس التيار أحادى الثقافة – صنعت حركات الحقوق والثقافات المتضاربة فى فترة الستينيات تحولاً عن المعيار "الاستيعابي" الذى كان مسيطراً وقتها إلى معيار جديد قائم على الدمج **Integration**"[2]، حيث قبول الثقافات المختلفة كما هى دون نبذ أى ملمح من ملامحها من منطلق أنها جميعاً تسهم فى إثراء الثقافة الأمريكية، وهو ما كان يشكل الخطوة الأولى على طريق قبول التعددية الثقافية كتوجه عام.

وفى استراليا كان الإقبال على فكر التعددية الثقافية لسبب آخر، "حيث كانت تمثل جزءاً من الجهود الحكومية هناك لمحاربة العنصرية التقليدية المترسخة والمنتشرة بين أبناء البلاد من الغالبية البيضاء"[3]، وذلك نحو المهاجرين أو نحو السكان الأصليين من القبائل القديمة التى كانت تسكن قارة أستراليا قبل وصول البيض.

وفى حين كانت قضية العرقية هى الملمح الأبرز للتعصب فى الدول الغربية الكبرى كانت قضية الاختلافات الدينية والمذهبية هى الملمح الأبرز للتعصب بين أبناء الدول الفقيرة فى العالم الثالث، خاصة تلك التى اشتهرت بتنوع الأديان فيها كالهند ودول شرق آسيا، والشرق الأوسط. وهو ما

(1) Goldberg, D. T, "Multicultural Conditions", PP: 4-5.
(2) Ibid, P: 6.
(3) International Ency. of The Social & Behavioral Sciences, Art: Multiculturalism: Sociological Aspects, Vol. 15, P: 10186.

استدعى ظهور مفهوم التعددية الثقافية بين أبناء تلك البلدان كأحـد الحلـول المطروحة لتفادى الحرب الأهلية، أو دعاوى الانفصال، وبـذلك أصـبحت التعددية الثقافية خلال الربع الأخير من القرن الماضى هـى طـوق النجـاة بالنسبة لمعظم بلدان العالم التى تعانى من وجود أقليات تطالب بحقوق خاصة للاعتراف بثقافتهم واحترامها كما يحدث مع ثقافة الأغلبية فى تلك البلـدان، وذلك تحت مبدأ أنهم وثقافتهم جزء لا يتجزأ من نسيج المجتمع، وهو ما أعاد الكلام عن قضية "الهوية" و"الاختلاف" التى شكلت البنية الفكريـة للـصراع حول التعددية الثقافية"[1].

ولعل بروز قضية "الهوية" والاختلاف" إنما يرجع إلى ارتباطها الوثيق بالأزمة القائمة حيث كانت معاناة الجماعات الثقافية المهمشة يتمثل فى أنها لم تكن – بما تحمله من ملامح ثقافية – تعد ضمن ما يميز "الهوية" القومية، أى أنها كان ينظر لها على أنها "الآخر" الذى يختلف عن أبنـاء الـوطن ممـن يشكلون بثقافتهم القومية الهوية الحقيقية للأمة. وهى الحالة التى ظلت ملازمة لفكر "الاستيعاب"، وبذلك أصبح أبناء تلك الثقافات المهمشة يعانون من كون "الاعتراف الكامل بهم يتطلب الاستيعاب **Assimilation**، أى يتطلب ممن هم "مختلفون" أن يقدموا تنازلات،أو حتى يتنازلون كلية عما يميـزهم عـن طريق مطابقة أو مشابهة سلوكهم العام بما يتوافـق والـذوق البرجـوازى، والتصرف وكأنهم ينتمون إلى ثقافة الرجل الأبيض البروتـستانتى المنتمـى للطبقة المتوسطة، وأن عدم الرغبة أو عدم القدرة على دفع مثل ذلك الـثمن يجعل العديد ممن ينتمون إلى تلك الجماعات الثقافيـة مـستبعدين بوصـفهم "الآخر" بالنسبة للمجتمع"[2]. من هنا كانت مطالبة تلك الجماعـات – التـى

(1) Goldberg, D. T, op. cit., P: 12.
(2) Rogers (Mary F.), "Mutlicultural Experiences, Multicultural Theoreis", MacGraw-Hill, Inc., New York, 1996, P: 1.

تشكل الأقلية الثقافية – بإعادة تحديد "الهوية" القومية بما يضمن وجودهم وثقافتهم ضمن إطارها، وذلك عن طريق قبول الاختلافات القائمة بين أبناء الثقافات واحترامها تحت مظلة "التعددية الثقافية" لأبناء الوطن الواحد.

وتحت ضغط إلحاح تلك الجماعات على المطالبة بحقوقها، بدأت الدراسات الأكاديمية وغير الأكاديمية على السواء فى دراسة تلك المسألة. وقد كانت تلك الدراسات الأولى تدور حول تقييم مدى عدالة تلك المطالب التى تقدمها الجماعات العرقية حول ترتيب أوضاع ثقافتهم بشكل مميز لها"[1]، أى عدم صنع نموذج واحد للثقافة القومية يتناسب مع ثقافة بعينها، ثم محاولة فرضه على سائر الثقافات بالقوة، التى فى حالة رفضها لمثل هذا الظلم تصبح معرضة للتهميش. وقد ظهرت فى مقابل تلك الدراسات دراسات أخرى تدافع عن مدى عدالة النظرية الليبرالية بشقيها السياسى والاجتماعى، بغرض دحض ما يروجه المناصرون لمسألة التعددية من عجز النظرية الليبرالية عن تقديم رؤية عادلة لحالة المجتمع متعدد الثقافات.

وشاع الحديث عن "التعددية الثقافية" بوصفها موضوع الساعة، فانتقل من الدراسات الأكاديمية إلى العديد من الساحات الأخرى، كالتعليم، والصحة، والإعلام، فالولايات المتحدة مثلاً حين بدأت فى الاهتمام الجدى بموضوع التعددية الثقافية كان ذلك عبر منظومة التعليم التى كانت "أحادية الثقافة" ولم تكن تشمل فى مناهجها أى إشارة إلى احترام وقبول الثقافات المتنوعة داخل جدران البيت الأمريكى الواحد، مما اضطر الحكومة الأمريكية إلى البدء فى تغيير المناهج التعليمية بما يمنع أى نوع من الإهانة أو عدم الاحترام والتقدير للجماعات الثقافية الأخرى. والشئ نفسه قد حدث فى مجال الصحة، حيث

(1) Kymlicka, W & Norman, W, "Citizenship in Cultrually Diverse Societies", In: "Citizenship in Diverse Societies", Oxford University Press, Oxford & New York, 2000, P: 3.

حرصت الحكومة على عدم التمييز بين أبناء الشعب عند تقديم الرعاية الصحية أو التأمين الصحى. وحين انتقل الأمر إلى وسائل الإعلام أصبحت "التعددية الثقافية" كلمة مألوفة لمعظم الناس، و"باتت موضع اهتمام يجتذب الجميع للخوض فيه ومناقشته بقوة داخل وخارج المجال البحثى والأكاديمى.. وأصبحت مصطلحات مثل: العرق والطبقة والثقافة والنوع والأصل العرقى تعبر عن أفكار محركة للدراسات المتخصصة بالتعددية الثقافية، بل وتعزز أيضاً احترام كرامة وحياة أولئك الذين تم نسيانهم"[1]. وأصبحت "التعددية الثقافية" بمرور الوقت مفهوماً يدافع ويعبر عن حقوق المظلومين، مما أكسبه شهرة وشعبية وذيوعاً، حتى بات انتقاده مسألة خطرة، "وأصبحت الموضوعات التى تثيرها "التعددية الثقافية" فى مجال السياسة والاجتماع من أهم وأكثر الموضوعات خطورة فى الألفية الجديدة"[2]. خاصة وأن فكر "التعددية الثقافية" كان ينتقد النظرية الليبرالية فى العديد من المسائل، ولعل أحد أبرز الموضوعات التى شهدت صداماً حاداً بين النظرية الليبرالية من جانب والتعددية الثقافية من جانب آخر، هو موضوع المواطنة، حيث اعتبرت "التعددية الثقافية" مفهوم المواطنة القائم غير قادر على منح العدالة للجماعات الثقافية والأقليات العرقية أو الدينية المهمشة، وهو ما دفع منظرى المواطنة للكتابة فى هذا الموضوع قبولاً أو رفضاً للطرح الجديد الذى قدمته التعددية الثقافية كعلاج للقصور الذى تراه فى نظرية المواطنة الليبرالية. وهو ما سنحاول تحليله باستفاضة فيما يلى.

ج- التعددية الثقافية والمواطنة:

شهد عقد التسعينيات من القرن العشرين – وما تلاه من سنوات –

(1) Trotman (C James), "Multiculturalism: Roots and Realities", Indiana University Press, New York, 2002, P: IX.

(2) International Ency. of The Social & Behavioral Sciences, Art: Multiculturalism, Vol. 15, P: 10169.

اهتماماً واسعاً فى الأوساط الأكاديمية الغربية بموضوعى "التعددية الثقافيــة" و"المواطنة"، حيث أنتج الفكر السياسى الغربى العديد من الدراســات التــى تتناول أحد هذين الموضوعين أو كليهما معاً. أما الموضوع الأول فقد تمــت دراسته تحت مسمى "حقوق وأوضاع الأقليات العرقية والثقافية فى المجتمــع متعدد الأعراق" أو ما يمكن تسميته "جدل التعددية الثقافية وحقوق الأقليات"، والثانى "قيم المواطنة الديمقراطية وممارستها مسؤولياتها" أو ما يمكن تسميته "جدل القيم المدنية للمواطنة"[1].

وقد ارتبط الحديث عن أحد هذين الموضوعين بالآخر بــشكل لافــت للنظر طوال تلك الفترة، حتى أن هناك من يرى أن أحدهما كان السبب فــى زيادة الاهتمام بالآخر "فهناك العديد من الأسباب التى تــسببت فــى زيــادة الاهتمام "بالمواطنة" خلال عقد التسعينيات، أحد تلك الأســباب يرجــع إلــى ظهور ما يُعرف بحقوق الأقليات"[2]، حيث ازدادت المطالبة فى تلك الفتــرة بحقوق إضافية للأقليات العرقية والدينية والثقافية، بل وأحياناً للأقليات مــن الشواذ والمعاقين، وذلك انطلاقاً من قاعدة المواطنة وحقوقها. وهو ما أثــار العديد من حالات الجدل العنيف حول موضوع المواطنة والحقوق من جديــد بعد أن كانت النظرية الليبرالية قد تعاملت مع المواطنة بوصفها موضوعاً تم حسمه منذ سنوات مضت، ولعل "هذا الخلاف حول أفــضل طــرق تعزيــز المواطنة المسؤولة قد انعكس على اتجاه آخر بدأ يظهر فى الكتابات السياسية وهو: الحاجة إلى تكييف نظرية المواطنة بما يتلاءم والمجتمعــات الحديثــة متعددة الثقافات... بحيث تأخذ أهداف المواطنة ووسائل الدعايــة لهــا فــى الاعتبار صور ومستويات التعددية العرقية والدينيــة"[3]. أى أنَّ المطلــوب

(1) Kymlicak, W & Norman, W, "Citizenship in Culturally Diverse Societies", P: 1.
(2) Ibid, P: 5
(3) Ibid, P: 8.

إعادة صياغة مفهوم المواطنة الحديثة بشكل يلائم ما أصبحت عليه معظم المجتمعات الليبرالية اليوم، وذلك لأن المفهوم التقليدى قد أصبح لا يحقق الغرض منه.

والسبب الذى جعل المنظرين "للتعددية الثقافية" يرون أن مفهوم المواطنة التقليدى غير قادر على مواكبة التغيرات السياسية هو أنه قد تكوّن وتشكل انطلاقاً من فكر سياسى واجتماعى يرى "أن المواطنين يشاركون ليس فقط فى الوضعية السياسية الواحدة، بل وفى الأصل الواحد واللغة والثقافة الواحدة"[1]. أى أن يكون الشعب كله منتمياً إلى أمة واحدة، وهو ما كان يعبر عن "الدولة القومية" قديماً. أما اليوم فقد أصبحت المجتمعات متعددة الثقافات، إما بسبب الهجرة المضطردة بين الدول، أو بسبب اعتراف العديد من البلدان بوجود أقليات عرقية وثقافية مهضومة الحقوق ومهمشة من زمن بعيد على أراضيها. ويرى أنصار "التعددية الثقافية" أن أزمة مفهوم المواطنة إنما تكمن فى مبادئه الليبرالية التى جعلته ضليعاً فى عملية تهميش وتجاهل أوضاع الأقليات العرقية والثقافية فى الماضى، وذلك عن طريق جعل المواطنة تظهر وكأن لها مكانة خاصة ومميزة من خلال رفض عضوية من لا ينتمون إلى "الأمة"، وما دامت المواطنة متمسكة بنموذج الدولة القومية، سيظل مثل هذا التهميش أو الاستبعاد أمراً محتوماً"[2].

والمواطنة الليبرالية كما يرى أنصار "التعددية الثقافية" لا تحدد أقليات بعينها وتستبعدهم عن دائرة الحقوق، وإنما تصنع ذلك عن طريق "التجاهل" لوجود اختلافات داخل المجتمع (باستثناء الاختلافات الفردية المتعلقة بالكفاءة الشخصية)، أى أنها لا ترى أى تنوع ثقافى – فى الدين أو اللغة أو الأصل

(1) International Ency. of The Social & Behavioral Sciences, Art: Multiculturalism, Vol. 15, P: 10169.

(2) Faulk (Keith), "Citizenship", Routledge, London & New York, 2000, P: 83.

العرقى... إلخ – وهو ما وصفه أنصار التعددية الثقافية "بالكلية" **Universality** فى صيغة مبادئها بشكل يجعل الحديث وكأنه يخص "كل" المواطنين، بينما لا ينطبق فعلياً ووفقاً للظروف المحيطة إلا على "بعضهم" فقط. وهو النقد نفسه الذى وجهته "النسوية" للنظرية الليبرالية من قبل، حيث يهدد خطر "الكلية" والعمومية بسحق الاختلافات الاجتماعية الموجودة بالفعل، وتصبح الجماعات الضعيفة مهددة بخطر تجاهل مطالبهم وضياع أصواتهم هباءً"[1]. وهو ما اعتبره أنصار "التعددية الثقافية" نقطة ضعف قاتلة فى بنية مفهوم المواطنة الحالى، مما يتطلب من منظرى المواطنة إعادة صياغة مفهومها بشكل يضمن حصول كافة المواطنين على حقوقهم كاملة وفق ظروفهم الحالية. وقد كان للدراسات المتعلقة بالتعددية الثقافية الأثر الكبير فى صنع رد فعل ليبرالى بالإيجاب أو بالسلب على تلك الدراسات. وقد كانت من أبرز ردود الأفعال الإيجابية وقتها ظهور تيار ليبرالى مناصر لمبادئ التعددية الثقافية، الذى حاول أن يجد حلاً وسطاً لأزمة المواطنة الليبرالية مع رؤية "التعددية الثقافية" الجديدة.

ولعل من أبرز كتّاب تلك الموجة التوفيقية هو الباحث الكندى "ويل كيماليكا"[*].

الذى قدم نظرية خاصة فى المواطنة تضع مطالب واهتمامات الأقليات الثقافية فى الاعتبار وهو يبدأ بوضع يده على أصل الأزمة وجذورها بأن يفرّق بين عضوية الجماعة السياسية وعضوية الجماعة الثقافية، فالذين يقيمون داخل الجماعة السياسية نفسها هم مواطنون.. أما أولئك الذين يعيشون داخل الجماعة الثقافية نفسها فإنهم يتشاركون فى الثقافة واللغة والتاريخ

---

(1) Ibid, P: 90.

(*) ويل كيماليكا Will Kymlicka: فيلسوف سياسى كندى، متخصص فى موضوع المواطنة وحقوق الأقليات الثقافية، أستاذ الفلسفة بجامعة كوين Queen،عمل لفترة مستشاراً للحكومة الكندية، أشهر مؤلفاته: "المواطنة متعددة الثقافات" (1995م).

الواحد،وعن طريق تلك المشاركة تتحد عضويتهم الثقافية"[1]، أى أنه يقول إن الأفراد كما أنهم يملكون عضوية سياسية هى المواطنة، لديهم أيضاً عضوية أخرى تختلف عنها وهى العضوية الثقافية. وهو ما يعنى بالضرورة أن هؤلاء الأفراد كما أن لهم حاجات واهتمامات ومصالح ترتبط بعضويتهم السياسية، فإن لديهم مثلها ترتبط بعضويتهم الثقافية،وفى حين يرى "كيماليكا" أن نظرية العدالة الليبرالية قد اهتمت بتأمين وضمان إيفاء الأفراد لحاجاتهم ومصالحهم السياسية، فقد تجاهلت الأخرى الثقافية. يقول "كيماليكا":

"لكن هناك وعى أيضاً بمدى أهمية بعض المصالح والاهتمامات المحددة التى تم تجاهلها من قبل النظريات الليبرالية عن العدالة: مثل الحاجة للتقدير، الحاجة فى الحصول على هوية، أو عضوية ثقافية. فلو أنَّ هذه الحاجات والاهتمامات تم تجاهلها أو تم تسفيهها من قبل الدولة، فإن الناس تشعر بالأذى والألم حتى ولو كانت حقوقهم المدنية والسياسية والاجتماعية معترفاً بها وتحترم"[2].

من هنا تصبح الأزمة أن المواطنة خصوصاً، والنظرية الليبرالية عموماً تتجاهل حاجات ومطالب جماعية داخل جدران المجتمع أو بمعنى أصح تجهل كيف تتعامل معها.

ولعل الأزمة التى تعيشها الليبرالية – وتنعكس بالضرورة على مفهومها للمواطنة – هى أنَّ نظرية العدالة فيها ترى أنه لا يجب التمييز بين الأفراد تحت أى اعتبار ظالم أو مجحف بحيث تُعطى الحقوق لفئة أو أكثر وتُمنع عن سائر الأفراد. لهذا تتمسك الأيديولوجيا الليبرالية بفكرة العدالة فى المعاملة بين كل الأفراد الذين يتمتعون بالمكانة والظروف نفسها وهى "الفكرة

(1) Kymlicka (Will), "Liberalism, Community, and Culture", 2nd (ed), Oxford University Press, Oxford & New York, 1991, P: 135.

(2) Kymlicka, W & Norman. W, "Citizenship in Culturally Divers Societies", P: 5.

التى ترى أن كل مواطن له حق المشاركة بشكل كامل ومساوٍ لغيره فى الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية فى بلده، وذلك بغض النظر عن الاختلافات العرقية، والجنسية، والدينية أو حتى الإعاقة البدنية، أو أى تقسيمات أو تصنيفات من تلك التى فرقت وأعاقت البعض من الناس تاريخياً"[1](*). وهو المبدأ الذى جعل الليبرالية عموماً – والمواطنة الليبرالية تحديداً – تتبع سياسة "عمياء" تجاه الاختلافات الموجودة بين الأفراد، أى تتجاهل وجود "المجتمع المتعدد الثقافات" بالضرورة،وهو ما اعتبرته التيارات الفكرية المناصرة للتعددية الثقافية قصوراً فى الليبرالية نفسها.

بينما دافع أنصار الفكر الليبرالى عن سياسة "غض البصر" عن الاختلافات التى تتبناها النظرية الليبرالية من منطلق خطورة منح الأفراد أى حقوق استثنائية بناءً على أصولهم الثقافية، حيث يعد هذا تهديداً لمبدأ المساواة داخل المجتمع. وهو ما رآه أنصار تيار التعددية الثقافية عملية "تجاهل مهذب"[2] للأزمة.

كذلك تتمحور أزمة المواطنة الليبرالية مع قضية "التعددية الثقافية" حول قضية أخرى هى أن المطالب العرقية والثقافية للأقليات إنما هى فى الحقيقة مطالب لحقوق جماعية **Collective Rights**، أى تُمنح لجماعات، بينما لا تعترف النظرية الليبرالية فيما يخص قضية الحقوق والالتزامات إلا بالأفراد، وحقوق الأفراد والتزاماتهم، حيث لا وجود فيها لفكرة الحقوق

---

(1) Kymlicka, W, "Liberalism, Community, and Culture", P: 141.

(*) من أشهر نماذج التفرقة فى التاريخ، تلك التى كانت ضد المواطنين الأمريكيين من أصل أفريقى فى الولايات المتحدة الأمريكية حتى منتصف القرن العشرين تقريباً، حيث تم حرمانهم من دخول جامعات بعينها أو الترقى فى القوات المسلحة أو شغل مناصب عامة... إلخ، بسبب أصلهم العرقى.

(2) International Ency. of Social & Behavioral Sciences, Art: Multiculturalism, Vol. 15, P: 10

الجماعية... "فالجماعة" ليس لها وجود أخلاقى ولا مطالب تخصها، وليس ذلك لعدم أهمية الجماعة فى الفكر الليبرالى، وإنما ببساطة لأن أهميتها تنحصر فيما تسهم به فى حياة الأفراد، ولهذا لا يمكن أن تتعارض مع مطالب الأفراد"[1]. أى أن الليبرالية لا تتعامل إلا مع الأفراد، فالفردية **Individualism** جزء لا يتجزأ عن الليبرالية.

ومن ثم كان رفض الليبرالية لفكرة منح حقوق جماعية لفئة ما داخل المجتمع كونها – أى تلك الفكرة – تتعارض بشكل واضح مع المبادئ الأساسية التى تقوم عليها النظرية الليبرالية، "فالليبراليون يخشون من أنَّ أى انحراف عن المبدأ الصارم للحقوق الفردية المتساوية. قد يصبح الخطوة الأولى على طريق الانحدار نحو نظام للتفرقة العنصرية، حيث يكون هناك مجموعة من الأفراد يعيشون كمواطنين من الدرجة الأولى، وآخرون كمواطنين من الدرجة الثانية فقط، وذلك وفقاً لجنسهم أو أصولهم العرقية"[2].

وانطلاقاً من الرؤية السابقة هاجم الليبراليون أنصار فكرة التعددية الثقافية ممن يطالبون بحقوق جماعية استثنائية للأقليات العرقية أو الدينية،بل وهاجموا من ناصر هذا الفكر من الليبراليين أنفسهم لأنهم – من منظورهم – يتنازلون عن المبادئ الليبرالية التى ترفض تمييز أحد الأفراد بناءً على لونه أو عرقه أو دينه، وأعلنوا "أن فكرة الحقوق الجماعية للأقليات الثقافية فكرة غامضة وغير مفهومة على المستوى النظرى، كما أنها فكرة خطرة على المستوى التطبيقي"[3].

من هنا برز دور التيار التوفيقى الذى يحاول أن يربط بين مطالب الأقليات الثقافية من جانب والمبادئ الليبرالية عن المساواة والعدالة من جانب

(1) Kymlicka, W, "Liberalism, Community, and Culture", P: 140.
(2) Ibid, P: 144.
(3) Kymlicka, W, "Liberalism, Community, and Culture", P: 144.

آخر. وقد قدم "ويل كيماليكا" تصوره عن ما يسمى بمفهوم "المواطنة المتنوعة" Differential Citizenship، أو "المواطنة متعددة الثقافات" Multicultural Citizenship(*). وهو يعنى بهذا المفهوم صورة جديدة لمواطنة قادرة على التعامل مع المجتمع متعدد الثقافات التى يراها هو "ضرورية لحماية الجماعة الثقافية من تفكك حتمي"(1). وذلك انطلاقاً من عجز المفهوم التقليدى عن تلبية حاجات الجماعات الثقافية المهمشة، مما قد يدفعها إلى محاولة الانفصال عن الوطن الأم وبناء مجتمعها الخاص الذى تستطيع من خلاله ممارسة مظاهر ثقافتها الخاصة دون حرج، الأمر الذى أصبح يشكل تهديداً صريحاً لمعظم – إن لم يكن كل – الدول التى يتكون نسيج شعبها من أكثر من أصل عرقى أو ثقافى.

وينطلق هذا الفكر التوفيقى من نقطة هامة وهى عجز المفهوم الحالى للمواطنة عن صنع المساواة الحقيقية التى تنادى بها الليبرالية، ذلك أنه يخلط بين الأوضاع التى صنعتها اختيارات الأفراد الخاطئة – التى لا يجب أن يكون للدولة أى تدخل فيها وفق الرؤية الليبرالية الفردية – وبين تلك الأوضاع التى هى من صنع الظروف ولا يد للأفراد فى صُنعها، مثل حالة الأقليات الثقافية، مثل هذا الخلط يجعل مفهوم المواطنة الليبرالية لا يحقق العدالة والمساواة بين كافة الأفراد كما ينبغى. "فالتفرقة بين "الاختيارات" و"الظروف" هى فى الواقع

(*) يشارك "ويل كيماليكا" فى رؤيته عن مفهوم المواطنة المتنوعة Differential Citizenship – وربما يسبقه – الفيلسوفة والمنظرة النسوية إريس ماريون يونج I. M. Young (1949 – 2006م) أستاذ العلوم السياسية السابق بجامعة شيكاغو، والتى قدمت التصور نفسه عن المواطنة فى مؤلفها الشهير "العدالة وسياسة الاختلافات"، الذى نادت فيه بالاعتراف بالاختلافات لا بإخمادها وتجاهلها، قارن:
Young (Iris M.), "Justice and The Politics of Difference", Princeton University Press, Oxford & New York, 1990.
(1) Ibid, P: 151.

لُب القضية الليبرالية... فالفروق والاختلافات التى تحدث نتيجة الظروف – كالبيئة الاجتماعية التى ينشأ الفرد فيها أو الملكات الطبيعية التى يملكها – ليست مسؤوليته أو خطأه، فلا أحد يختار الطبقة التى ينتمى لها أو العرق الذى هو منه، أو المهارات الطبيعية التى يولد بها، ولا أحد يستحق أن يُعَاقب ويُظلم بسبب تلك الظروف"[1]. فالنظرية الليبرالية تعطى كل فرد الحرية فى اختيار الطريق الأمثل فى الحياة من وجهة نظره، وعليه أن يتحمل نتيجة اختياره. ولا أحد يختار لونه أو عرقه أو أصوله الثقافية، ومن ثم فلا يجب أن تندرج مثل تلك الموضوعات ضمن ما يتحمله الإنسان بوصفه اختياراً. ومن هنا فالتعديل الواجب حدوثه فى المفهوم التقليدى للمواطنة أن تكون أكثر قبولاً للاختلافات عن طريق منح الأقليات الثقافية حقوقاً استثنائية تساعدهم على أن يتمتعوا بمثل ما يتمتع به سائر أفراد المجتمع من وضعية ومكانة، فتلك الحقوق الجماعية لا تميز الأقليات "بل بالعكس، تساعدهم كأعضاء فى أقلية ثقافية أن يكون لهم منفذ إلى بنية ثقافية آمنة يمكنهم من خلالها أن يصنعوا اختياراتهم بأنفسهم، وهو ما يعزز المساواة الليبرالية"[2]، أى أنَّ تلك الحقوق الجماعية تساعد الأقليات على أن تتساوى مع من ينتمون إلى الغالبية أو الثقافة الغالبة لا أن تميزهم أو تفضلهم على سائر أفراد المجتمع، وهو بالضبط ما يهدف إليه مفهوم المواطنة الليبرالي: أن يكون هناك مساواة فى الفرص بين كافة الأفراد داخل المجتمع بحيث لا تشكل اختلافاتهم العرقية أو الدينية عائقاً أمامهم،وطالما أن تلك الاختلافات قد ظلت تشكل عائقاً برغم إنكارها من قبل، فلابد من الاعتراف بها ومحاولة علاجها بحيث لا تصنع فارقاً بين الأفراد، وهو ما يقدمه مفهوم "المواطنة المتنوعة".

غير أن هذا المنظور التوفيقى لمفهوم المواطنة المتنوعة أو متعددة

(1) Kymlicka, W, "Liberalism, Community, and Culture", P: 186.
(2) Kymlicka, W, "Liberalism, Community, and Culture", P: 192.

الثقافات قد تعرض للنقد، حيث إنَّه لا يجيب عن العديد من التساؤلات الهامة التى قد تتبادر إلى ذهن البعض:

أولاً: ما الذى يضمن عدم مطالبة الجماعات الدينية أو العرقية المختلفة بحقوق جماعية استثنائية إضافية فى المستقبل؟ وما الذى يضمن ألاّ تهدد تلك الحقوق السلام والأمن الاجتماعى بسبب تغير قيم المساواة الليبرالية؟

ثانياً: ماذا لو تسببت سياسة تعريف الأفراد وفق ملمح بعينـــه مـــن ملامح هوياتهم (وليكن الملمح العرقى أو الديني) فى تهديد النمو الطبيعى لهيكل المجتمع؟ "فنظرية المواطنة التى تقوم على حقوق جماعية استثنائية تهدد بتجميد عملية التغيير الاجتماعى، وخلق سياسة منعزلـــة، ومفتتـــة للجماعة، بل وغير متطورة"[1]، ذلك أن تلك الحقوق تـــربط الجماعـــات المستفيدة بها بحدود وملامح ثقافية أو عرقية ثابتة، وهو ما يتنـــافى مـــع ظاهرة التطور والتغير الطبيعى للمجتمع، ففى حالة زواج أحد المنتمـــين للثقافة السائدة بإحدى المنتميات للثقافة المستفيدة بالحقوق الاستثنائية يكون الناتج طفلاً يجمع بين الثقافتين، لكنه لا تنطبق عليه شروط الحصول على الحقوق الاستثنائية، كما أنه لا يمكن اعتباره منتمياً للثقافة السائدة، ومـــن هنا يعيش هذا المواطن وسط أقربائه لأمه محروماً مـــن الحقـــوق التـــى يتمتعون بها لأنه "هجين"، كذلك تنطبق تلك الأزمة على حقـــوق أخـــرى لا ترتبط بالعرق ولكن ترتبط بالمكان مما يولد المشكلة نفسها فى حالـــة الرغبة فى تغيير محل الإقامة(*).

---

(1) Faulks, K, "Citizenship", P: 92.

(*) أشار "كيمالكا" إلى تلك الأزمة فى معرض حديثه عن حقوق الأقليات العرقيـــة مـــن السكان الأصليين لكندا، حيث تم منحهم حقوقاً استثنائية ترتبط بمنطقة معينة فى شمال البلاد بحيث تمنعهم من التصرف فى ممتلكاتهم بالبيع أو غيره لغير سكان المنطقة من القبائل نفسها وهو ما يتعارض مع حقوق الملكية التى هى بمثابة الأصل فى النظرية=

ثالثاً: كيف يمكن ربط مسألة منح الحقوق للمـواطن بمـسألة الثقافـة أو الأصول الثقافية مع أن تلك الأخيرة متغيرة بطبيعتهـا؟ "فالثقافـة التـى لا تتغير هى ثقافة ميتة، وأى فكرة ترتبط بالثقافة – سواءً كانت ترتكز على إحساس مشترك بالقهر أو على هوية قومية – ستمثل قاعدة مزعزعة وغير مستقلة لأى نوع من حقوق المواطنة"(1). وهو ما يشكك فى مـدى إمكانيـة تطبيق مفهوم "المواطنة المتنوعة".

من هنا يتضح لنا أن نظرية المواطنة المتنوعة أو التـى تراعـى وتـتفهم الاختلافات لا تزال قيد البحث والدراسة، وأن الوصول إلى مفهوم جديد للمواطنـة لديه القدرة على المحافظة على قيم المساواة والعدالة الليبرالية من ناحية، ومراعاة الاختلافات العرقية أو الثقافية للجماعات المكونة للشعب من ناحية أخرى، مـسألة ليست باليسيرة، خاصة وأنَّ حقوق المواطنة تمتد إلى ما وراء الحيـز الـسياسى لتشمل الحيز المدنى والاجتماعى بما يمس كل مفردات ومظاهر حيـاة المـواطن اليومية وهو ما يعنى أن تطبيق أى مفهوم غير مناسب للمواطنة قد يتـسبب فـى نشر حالة من الإحباط والغضب الجماعى بين المواطنين ممن يجـدون المبـادئ الليبرالية التى يعرفونها منذ زمن وهى تُنتهك تحت مسميات جديدة مثـل "حقـوق الأقليات" أو "التعددية الثقافية".

كذلك فإن الاستخفاف بمسألة "التعددية الثقافيـة" وبمطالـب الأقليـات وتجاهلها كما يحدث أحياناً قد يؤدى إلى حالة الإحباط والغـضب الجمـاعى نفسها وربما الثورة والانشقاق السياسي"(**). كذلك فإن محاولـة النكـوص

=الليبرالية منذ بدايتها. قارن:

Kymlicka, W, “Liberalism, Community, and Culture”, P: 90FF.

(1) Ibid, P: 96.

(**) تعانى مصر من مخاطر هذا التجاهل لمطالب الأقلية العرقية (أهل النوبة)، والأقلية الدينية (المسيحيين)، وعلى الرغم من التأكيدات التى تعبر عن عدم وجودأى رغبـة أونية لأى منهما لعمل انشقاق أو انقلاب أو أى تصرف فيه نوع من العنف، إلا أن=

والتراجع عن منح الأقليات مطالبهم تحت بند الحفاظ على أصول ومبادئ الليبرالية قد تؤدى إلى النتيجة نفسها، "فإزالة تلك الحقوق قد تؤثر بشكل عميق على الثقافة السياسية فى هذا البلد، وعلى حياة هؤلاء المنتمين إلى تلك الأقليات الثقافية"[1](*). وهو ما يعنى أنهم لن يتقبلوا ذلك الإجراء دون أن يحركوا ساكناً. وعليه فإن قضية "المجتمع متعدد الثقافات" ستظل – كما يبدو – هى الشغل الشاغل لدى منظرى المواطنة خلال تلك الحقبة خاصة وأن الأقليات الثقافية فى معظم بلدان العالم تعتقد أن رفض منحها حقوقاً استثنائية للمواطنة يهدد ثقافتهم ويمنعهم من ممارسة أدوارهم فى المجتمع كمواطنين، لذلك فهم يتعاملون مع الأمر على أنه قضية حياة أو موت، وهو ما يصعب مهمة فلاسفة الفكر السياسى الذين أصبح مطلوباً منهم أن يقدموا مفهوماً جديداً للمواطنة يرضى الأغلبية الثقافية والأقلية أيضاً، وهو ما يعتبره بعض منظرى المواطنة أمراً مستحيلاً.

=استمرار تجاهل حالة عدم الاستقرار الموجودة – خاصة فيما يخص قضية الأقباط المسيحيين – قد يؤدى إلى نتائج غير محمودة العواقب. لمعرفة المزيد عن أزمة الأقباط فى مصر ومطالبهم، راجع:

- هانى لبيب، المواطنة والعولمة: الأقباط فى مجتمع متغير، دار الشروق، القاهرة، 2004.
- وليم سليمان قلادة، "نشأة مبدأ المواطنة فى مصر"، في: المواطنة (تاريخياً – دستورياً – فقهياً)، سلسلة المواطنة، المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، القاهرة، 1998.
- هانى عياد، ثقافة التعايش المشترك: الحاضر والمستقبل، سلسلة منتدى حوار الثقافات، الهيئة القبطية الإنجيلية، القاهرة، 2008.

(1) Kymlicka, W, "Liberalism, Community, and Culture", P: 137

(*) ضرب "ويل كيماليكا" مثالاً لهذا الموقف السلبى بحكومة دولة كندا حينما حاولت إثناء الأقليات الثقافية من السكان الأصليين عن مطالبهم مقابل مبالغ كبيرة من المال، وهو العرض الذى رفضته تلك الجماعات بشكل حاسم.

حلـــول مقترحـــة:

إن أزمة مفهوم المواطنة الليبرالى مع "التعددية الثقافية" إنما تـــتلخص فـــى عجز هذا المفهوم عن التعامل مع التغير الذى حدث فى العالم الذى أدى إلـــى أن تكون معظم بلدان العالم "متعددة الثقافات"، وذلك لأن هذا المفهوم قد نشأ وتطـــور فى إطار نموذج "الدولة القومية"، التى تتكون من ثقافة واحدة، وحتى فـــى حالـــة وجود أقليات ثقافية فى ذلك الزمن كان يمكن تجاهلها بسهولة عند صياغة المفاهيم والمبادئ السياسية. أما اليوم فقد أصبح من المستحيل، فى زمن يُعد فيـــه مفهـــوم الحقوق جزءاً أساسياً من التركيبة السياسية والاجتماعية لأى دولة، أن يتم تجاهـــل مطالب الأقليات الثقافية، ومن ثم نصبح أمام اختيارين لحل تلك الأزمة:

الأول: أن نقوم بتغيير الظروف التى أدت إلى صنع تلك الأزمة – التى هى السبب فى صنع هذا العجز الذى يعيشه مفهوم المواطنة. وأعنى بـــذلك العودة لنموذج الدولة القومية و القضاء على التعددية الثقافية.

غير أنَّ هذا الاختيار يعد مستحيلاً، فلو أننا أوقفنا الهجرة ما بين الدول – وهو أمر مستحيل – لضمان الحفاظ على الوحدة الثقافية لكل أمة، ســـتبقى لدينا مشكلة السكان الأصليين التى لا يمكن حلها باتباع الطريقة نفسها. كذلك فإن هناك العديد من الدول التى يتناقص تعدادها السكانى سنوياً، وهـــو مـــا يدفعها إلى الاعتماد على العناصر المهاجرة إليها من كـــل مكـــان بالعـــالم للمحافظة على طاقاتها البشَرية، مما يجعل عملية وقف الهجرة بالنسبة لتلـــك الدول بمثابة الحكم بالإعدام.

الثاني: أن نقوم بإعادة النظر فى مفهوم المواطنة نفسه كى نجعله أكثر قبولاً وملاءمة لنموذج الدولة متعددة الثقافات، غير أن تغيير هـــذا المفهـــوم يتطلب بالضرورة تغيير العديد من المفاهيم الأخرى المرتبطة بـــه كمفهـــوم العدالة و المساواة والديمقراطية والفردية والمشاركة..إلخ، وهو مـــا يعنـــى بدوره إعادة النظر فى الأيديولوجيا الليبرالية برُمتها.

والحقيقة أن وصولنا إلى تلك النقطة وهذين الاختيارين إنما يشبه الوصول إلى طريق مسدود، والسبب فى ذلك يرجع إلى قبولنا سلفاً – وبشكل ضمنى – لفكرة أن الأفراد داخل الجماعة لا يتمايزون إلا من خلال ثقافاتهم وأصولهم العرقية والدينية، وأنهم – بناءً على هذا – يُعرّفون وفقاً لتلك الثقافة وهذه الأصول. وهى الفكرة التى أراها مُضلِلة وخاطئة كلية، فالأفراد داخل الجامعة يتمايزون ويختلفون فى العديد من المظاهر: بدءاً من الشكل، وطريقة التفكير، وحتى التعليم والطبقة التى ينتمون إليها، وكل تلك العناصر المتباينة بين فرد وآخر تشكل جزءاً من هويته كما تفعل ثقافته وأصوله العرقية والدينية تماماً، غير أنَّ الأزمة بين المواطنة والليبرالية والتعددية الثقافية قد حدثت فيما يخص موضوع الاختلاف العرقى أو الثقافى بالذات لأن مفهوم المواطنة قد استطاع أن يجعل عناصر الاختلاف الأخرى "غير ذات موضوع" بالنسبة لحقوق المواطنة، أى جعل تلك الحقوق لا تتوقف على طبقة الفرد أو ثقافته أو طريقة تفكيره، أو أى مظهر آخر من مظاهر الاختلاف، بينما عجز عن فعل ذلك مع الأصول العرقية والثقافية للأفراد مما ولّد هذه الأزمة.

ولكى نفهم كيف حدث هذا علينا أولاً أن نعرف ما معنى أن تكون الاختلافات "غير ذات موضوع" **Irrelevant**. الحقيقة أنَّ المواطنة إذا أرادت أن تهمش أحد مظاهر الاختلاف فإنها – وبرغم اعترافها بوجوده – لا تضعه فى اعتبارها عند توزيع الحقوق والالتزامات على المواطنين، بمعنى أنها لا تتجاهله،ولا تجعله جزءاً من التركيبة المكونة للمفهوم فى الوقت نفسه. فحين يكون المواطن غنياً أو فقيراً مثلاً لا يضيف ذلك ولا ينقص من مركزه ومكانته كمواطن،وبرغم اعتراف وإدراك مفهوم المواطنة لوجود مواطنين أغنياء وآخرين فقراء، إلا أنه لا يجعل من هذا الاختلاف جزءاً من مضمون المواطنة، وبالتالى لا يكون هناك مواطن من الفئة الأولى وآخر من فئة أدنى وفقاً لمدى ثرائه أو سلطته، أى يصبح هذا

الاختلاف (المستوى الاقتصادي) غير ذى موضوع بالنسبة لحقوق المواطنة والتزاماتها.

غير أنَ المواطنة الليبرالية – وقد نجحت فى فعل ذلك مع بعض مظاهر الاختلاف – عجزت عن فعل الأمر نفسه مع الاختلافات الثقافية والعرقية، وأخطأت فى البداية بأن أخذت منها إما موقفاً معادياً باعتبارها خطراً يهدد النظرية الليبرالية، أو موقفاً متجاهلاً منكراً لوجود مثل تلك الاختلافات، وعندما شعرتْ بمدى النتائج السيئة التى أدت إليها تلك السياسة رضخت لمطالب الأقليات، وبدأت بوضع حقوق استثنائية لهم وهو ما يعد الخطأ الثانى لمفهوم المواطنة الليبرالية.

من هنا يكون الحل الأمثل المقترح هو أن تطبق المواطنة الليبرالية على الاختلافات الثقافية والعرقية منهجها نفسه الذى تطبقه على سائر مظاهر الاختلاف فى المجتمع، وهو أن تعترف بوجودها لكنها تجعلها غير ذات موضوع، بحيث تفصل صفة "المواطن" عن أى اختلاف موجود بين المواطنين، فليس المطلوب إنكار الاختلاف وكذلك ليس المطلوب تدعيمه، وإنما المطلوب ترك صور الاختلاف تتطور – نمواً أو انحساراً – وفقاً لرغبة الأفراد وميولهم الفردية، وهو ما يتفق مع النظرية الليبرالية ومبادئها التى تمكن الفرد الحر المستقل من زمام الأمور فيما يخصه ويؤثر على حياته. أى أنَّ مفهوم المواطنة يجب ألاَّ يشتمل على أى مظهر محدد من مظاهر الاختلاف الموجودة بين الأفراد، وإنما يشتمل فقط على العوامل الأساسية المشتركة بين الأفراد فى كل دولة، بمعنى ألا يكون هناك نموذج مسبق للمواطن الحقيقى بشكل يجعل كل من يختلف عن هذا النموذج مستبعداً من فردوس المواطنة، وهكذا يصبح مفهوم المواطنة صالحاً وملائماً للتطبيق على كل الأفراد داخل الدولة مهما اختلفت أعراقهم و أديانهم أو ألوانهم أو جنسهم أو لغتهم أو قدراتهم البدنية والذهنية أو ميولهم الشخصية، أو عاداتهم وتقاليدهم المتوارثة. وأن تصاغ –

ليس فقط المبادئ – بل والقوانين للتعبير عن هذا المفهوم فلا يُجَرِّم سلوكاً بعينه أو يُمنع لمجرد أنه لا يتفق مع ثقافة الأغلبية من السكان مثلاً، ولا تُفرض لغة بعينها (بالمدارس الحكومية) على الطلاب، لمجرد أنها لغة الأغلبية الثقافية، وإنما تُسن القوانين بحيث تمكن المواطنين من الاختيار انطلاقاً من أن ثقافاتهم شأن يخصهم، وأنها جميعاً متساوية فى نظر الدولة، فضلاً عن أنها تشكل فى مجموعها ثقافتها القومية، كما أن منح الاختيار للأفراد هو من صميم المبادئ الليبرالية الفردية، وبهذا فقط – فى تقديرى – يمكن لمفهوم المواطنة الليبرالى أن يتخطى أزمة التعددية الثقافية.

تعقيب:

نخلص مما سبق أنَّ إجابة سؤال الفصل: كيف أصبحت كل من النسوية والتعددية الثقافية تحدياً حقيقياً لمفهوم المواطنة الليبرالي؟ تتلخص فى عدد من النتائج نوجزها فيما يلي:

- تعتقد الحركة النسوية أن مفهوم المواطنة قد عجز عن منح المرأة حقوقها الشرعية المسلوبة، حيث توقف عند إعادة صياغة القوانين وبنود الدستور التى تفرق فى المعاملة بين الذكر والأنثى من المواطنين، ولم يستطع أن يتفهم ظروف المرأة واحتياجاتها مما صنع حالة من التناقض، حيث الحقوق ممنوحة لكن مع وقف التنفيذ(*). الأمر الذى دفع الفكر النسوى

(*) تعيش المرأة المصرية هذه الحالة منذ سنوات، فهى تتمتع بكامل حقوقها السياسية تقريباً، إلا أنها لم تستفد منها بشئ يذكر بسبب الظروف المحيطة التى تمنعها من المشاركة السياسية بالشكل الذى يساويها بالرجل أو حتى يُمكّنها من الاقتراب منه. فلا تزال نسبة تواجد المرأة فى مجلس الشعب والشورى والمجالس الشعبية المحلية دون المستوى. ولم تتولى المرأة أى من الوزارات السيادية فى مصر (برغم وجود ثلاث وزيرات فى الحكومة الحالية)، كما أنها لم تشغل منصب رئاسة الحكومة ولا مرة، فضلاً عن أنها لم تقترب حتى مجرد الاقتراب من منصب رئيس الجمهورية. بالإضافة إلى منعها من تولى وظيفة قضائية (فى النيابة العامة – أو اعتلاء منصة=

إلى المطالبة بتغيير مفهوم المواطنة، خاصة وأنه قد كان الأداة الأبــرز تاريخياً التى تم استخدامها لاستبعاد النساء من الحياة السياسية، مما جعل الفكر النسوى يتحول إلى تحدٍ غاية فى الصعوبة بالنــسبة إلــى مفهــوم المواطنة الليبرالى الذى ظل متمسكاً بالمبادئ التى تشكل منها، مما كــان يعنى أنَّ الاستجابة التى ينشدها التيار النسوى هى أن يتخلــى المفهــوم التقليدى للمواطنة عن تلك المبادئ ويستبدلها بأخرى تراعى احتياجــات المرأة وتتفهمها، أو بلفظ نسوى ألا تكون تلك المبادئ "ذكورية أبوية".

- تحول مفهوم "التعددية الثقافية" هو الآخر إلى تحدٍ صعب المراس بالنسبة لمفهوم المواطنة بعد التحول السكانى المتزايد خلال النصف الثانى مــن القرن الماضى الذى كان من نتائجه تحول معظم بلدان العالم – بــشكل أو بآخر – إلى دول متعددة الثقافات، وهو ما ولّد العديد من المــشكلات السياسية والاجتماعية والثقافية بسبب مطالبة الأقليات العرقية والدينيــة أو أبناء الحضارات الأقدم من السكان الأصليين بحقوق جماعية استثنائية تحمى ثقافتهم من ثقافة الأغلبية، وتعطيهم مكانة يتساوون فيها مع سائر سكان الدولة مما يتنافى ومبادئ المواطنة وعلى رأسها مبــدأ المــساواة الليبرالى الذى يرفض تمييز أحد أفراد المجتمــع انطلاقــاً مــن عرقــه أو جنسه أو دينه.. إلخ، وهو ما دفع أنصار "التعدديــة الثقافيــة" إلــى المطالبة بإعادة صياغة مفهوم المواطنة بحيث يكون الهــدف الأساســى للدولة أن تقبل الاختلافات، بدلاً من أن تتجاهلها وتنفيهــا أو أن تــسعى لتغييرها.
- إن الحل الأمثل لمثل تلك التحديات لا يكون بتغييــر مفهــوم المواطنــة

=القضاء)، الأمر الذى يضع علامات استفهام كثيرة عن مــصداقية الحقــوق التــى حصلت عليها المرأة المصرية، مما يحملنا إلى البحث فى حقيقة العوامل التــى أدت إلى وضع المرأة المصرية، وهو الأمر الذى يحتاج إلى بحث مستقل.

ومبادئه الليبرالية وإنما يكون بتغيير النظرة وطريقة التطبيق. فأزمة النسوية ليست فى مبادئ المواطنة أو صيغة هذا المفهوم، وإنما فى النظرة الدونية التى ينظرها المجتمع للمرأة والناتجة عن عدم اقتناع الكثيرين (من الجنسين) بقدرة المرأة وأحقيتها بحمل صفة "المواطن" التى ارتبطت فى أذهان الناس بالرجل فقط. من هنا يكون المطلوب محاربة تلك النظرة الدونية وإثبات كفاءة المرأة كمواطنة، ولا يكون ذلك إلا عن طريق تفعيل مشاركة المرأة بشكل تلقائى – وليس مفتعل – عن طريق تشجيع المزيد من النساء على الخوض فى الشأن السياسى فى بلادهم شريطة ألا يكون ذلك بصنع قوانين استثنائية أو امتيازات خاصة تزيد من مشكلة التمييز بين الرجل والمرأة حتى لا نعود لنقطة البداية فنجد أننا استبدلنا التمييز ضد المرأة بآخر لصالحها(★).

- كذلك فإن فساد الأوضاع فى بلد ما بما يحرم المواطن حقوقه السياسية سينعكس قطعاً على حقوق النساء فيه، لذلك يعد المناخ الديمقراطى، وسهولة وشفافية تداول المعلومات فى أى بلد، أحد المطالب الأساسية لتحقيق العدالة فى معاملة المرأة على المستوى الإنسانى أولاً، ثم على المستوى السياسى بعد ذلك. فمعظم الدول التى تعانى فيها المرأة من هضم حقوقها وسوء أوضاعها إنما تشتمل على نسبة كبيرة من الفساد والمناخ غير الديمقراطى ومصادرة الحريات بوجه عام. لذلك فمكافحة الفساد والسعى نحو الديمقراطية تعد من الخطوات الهامة نحو تحرير المرأة بشكل حقيقى لا شكلى فقط.

(★) يعد نظام "الكوتة" الذى تعتزم الحكومة المصرية تطبيقه لمنح المرأة نسبة مقررة من مقاعد البرلمان خير مثال لهذا التمييز الذى لا يخدم مصالح المرأة، بل بالعكس يرسخ عجزها عن ممارسة حقوقها دون تمييز لها عن الرجل، مما يؤكد نظرة المجتمع الدونية لها، وهو الأمر الذى لا تريده المرأة قطعاً.

- أما "التعددية الثقافية" فتتلخص أزمتها فى شعور الأقليات الثقافية بأن ثقافتهم تُعامل بشكل مجحف وظالم يجعلها فى مرتبة أدنى من ثقافة الأغلبية، وهو ما دفعهم إلى المطالبة بحقوق استثنائية أملاً فى إعادة التوازن إلى كفتى الميزان، وهو ما يصطدم والمبادئ الليبرالية التى ترفض أن يُعرّف الأفراد ولن يتميزوا وفق أصولهم العرقية أو الثقافية. من هنا يكون الحل الأمثل هو رفع الظلم عن ثقافة الأقليات بأن تتم معاملة ثقافتهم (التى هى جزء من ثقافة المجتمع ككل) مثلما تُعامل ثقافة الأغلبية، وبذلك يصبح موضوع الاختلافات الثقافية "غير ذى موضوع" بالنسبة لمفهوم المواطنة، ويُترك أمر تطوير العوامل الثقافية للمجتمع وأفراده، أى أن يكون اختيار الأفراد هو الفيصل فى نمو أو انحسار ثقافة ما، فلو ظل المجتمع يُقبل على لغة بعينها، ويمارس طقوس ثقافة بعينها – سواء كانت ثقافة ولغة الأغلبية أو الأقلية – فسيؤدى ذلك إلى نمو تلك الثقافة واستمرارها والعكس صحيح. أما الدولة وقوانينها فينبغى لها أن تترك دائماً الاختيار فيما يتعلق بموضوع الثقافة للمواطن نفسه كما تفعل مع الدين، ولا تتبنى ثقافة أو لغة بعينها دون سائر الثقافات الأخرى، لأن فى هذا تمييز واضح ضد الأقلية الثقافية. وإذا ما اعترفت الدولة فى النهاية بكافة الثقافات على تنوعها، وتركت الاختيار للمواطنين أصبح من الممكن لمفهوم المواطنة أن يتخطى تلك الأزمة دون أن تتغير مبادئه أو أن تعاد صياغته بشكل يخالف الأيديولوجيا الليبرالية.
- إن صور التحديات التى تم عرضها فى هذا الفصل تؤدى بنا إلى حقيقة واحدة وهي: إنَّ مفهوم المواطنة – على العكس مما تروج له الليبرالية – أبعد من أن يكون نموذجاً كاملاً، وأنه يحتاج اليوم – كما كان من قبل – إلى جهدٍ بحثى وفكرى لكى يقترب من الشكل النموذجى، وأنَّ على منظرى المواطنة وفلاسفة السياسة أن يسعوا إلى تطوير هذا المفهوم وفق الظروف السياسية والاجتماعية وحتى الجغرافية و السكانية التى طرأت

على العالم اليوم، خاصة وأن الظروف التى نـشأ فيهـا هـذا المفهـوم السياسى الاجتماعى قد تغيرت ولازالت تتغير، فلم يعد هناك – تقريباً – وجود للدولة القومية التى نشأت منذ قرون مضت. ولـم تعـد الدولـة القطرية محددة المساحة والسكان هى النموذج الأهم للكيان السياسى فـى يومنا الحالى، وأصبح العالم اليوم – بمختلف دوله – يخـضع لكيانـات اقتصادية وسياسية تتجاوز نموذج الدولة القطرية وتتخطاه إلى تنظيمات أخرى أوسع فى ظل ما يسمى "بالعولمة". وهو ما نتناوله تفـصيلاً فـى الفصل التالى والأخير من هذا البحث.

الفصل الخامس

المواطنـــة والعولمـــة

تمهيـــــــد.

أولاً- تعريف العولمة.

أ - التعريف الموسوعى للعولمة.

ب- العولمة بين المؤيدين والمعارضين.

ج- نحو تعريف جديد للعولمة.

ثانياً- العولمة تاريخياً.

أ - العولمة قديماً.

ب- رؤية جديدة لبداية العولمة.

ج- البداية الحقيقية للعولمة.

ثالثاً- المواطنة العولمية.

أ - بداية المواطنة العولمية.

ب- الإنسان العولمى.

ج- طبيعة المواطنة العولمية.

د - مستقبل المواطنة العولمية.

هـ- نقد المواطنة العولمية.

تعقيـــــــب.

تمهيـــد:

لم يعد من الممكن تناول مفهوم المواطنة إلا بالحديث عن العولمة، فقد بات الربط بين المصطلحين أمراً شائعاً خلال العقدين الماضيين، خاصة فى الأوساط الاكاديمية المناصرة لظاهرة العولمة والداعمة لها سياسياً واقتصادياً فالعولمة كظاهرة جدلية قد أثَّرت على العديد من المجالات وعلـــى رأســـها الفكر السياسى الذى تحتل المواطنة فيه مكانة بارزة، لهذا فقد كانت المواطنة أحد أهم الموضوعات التى تمت دراستها انطلاقاً من ظاهرة العولمة.

ولعل الضجة الشديدة التى احدثتها العولمة خلال العقـــدين الماضـــيين كانت من أبرز العوامل التى ساعدت على الحديث من جديد عن المواطنـــة وحقوقها بصورة مكثفة، خاصة فى دول العالم الثالث التى تعانى من نقـــص فى الحريات، وإنتهاك الحقوق المدنية. وقد ساعد علـــى ذلـــك أن الأفكـــار المرتبطة بالعولمة لم تعد حبيسة الكتب والأبحاث الاكاديمية كما كانـــت فـــى عقد الثمانينيات، " بل أصبح الحديث عن العولمة ذائعاً بـــشكل كبيـــر بـــين الأكاديميين، والصحفيين، ورجال السياسة ورجال الأعمال، والعـــاملين فـــى مجالي الدعاية والترفيه، وأصبحت كل محادثة تجرى اليوم تتضمن كلاماً عن السوق العولمية، والاتصالات العولمية، والمؤتمرات العولميـــة، والمخـــاطر العولمية، والبيئة العولمية..وهكذا[1]. إلا أن هذا الرواج لأفكار العولمة لاينفى أن هذه الأفكار " تبقى الأكثر التباساً وغموضاً كما هى الأوسع إنتـــشاراً"[2]. فالعولمة ما هى إلا عملية مستمرة تكشف كل يوم عن وجه جديد من وجوهها

(1) Scholte (Jan Aart), "Globalization: A critical Introduction", 2nd (ed), Palgrave Macmillan, New York, 2005, P:51.
(2) Ibid, P:52

المتعددة[1]. ولعل هذا ما يجعل الحديث عنها من أشد الامور صعوبة.
بناءً على ما سبق سنحاول فى هذا الفصل الإجابة عن السؤال التالى:
ماتعريف العولمة؟ وما طبيعة علاقتها بمفهوم المواطنة؟ وما الآثار المترتبة على هذه العلاقة ؟.

أولاً ـ تعريف العولمة Globalization:

إن الباحث فى موضوع العولمة يكتشف أن أصعب ما فى العولمة هو تعريفها؛ ذلك انها قابلة للدراسة والبحث من خلال عدد كبير من الاتجاهات الفكرية، والمجالات المعرفية. وإذ أردنا ان نلخص صعوبات تعريف العولمة لوجدناها تدور حول أمرين:

الأول: " أن مفهوم العولمة لا ينتمى إلى حقل معرفى معين، لكنه ينتشر بصورة واسعة فى كافة الحقول المعرفية، وهو مفهوم مركب ذو أبعاد متعددة" [2]. فالاقتصادى يفهم العولمة بخلاف عالم السياسة، كما أن عالم الاجتماع يفهمها فهماً قد يختلف فيه عن المهتم بالشؤون الثقافية. فهناك عولمات عدة تتفاوت فى معانيها ومظاهرها "[3]. وهو ما يشكل صعوبة بالغة فى وضع تعريف جامع مانع للعولمة.

الثانى: أن تعريف العولمة يختلف بإختلاف الموقف الأيديولوجى للباحث فيها، فبينما يرى المناصرون للعولمة انها عملية " نمو واتساع للاستثمارات، والتبادل التجارى، وللإنتاج، وتقديم التكنولوجيا الجديدة، ونشر الديمقراطية فى كل العالم... يرى المعارضون لها انها تعبر عن أنواع أخرى من التطور المعاصر: كإنتشار التلوث البيئى والمتاجرة بالثقافة واللغة،

(1) السيد ياسين، العولمة والطريق الثالث، ميريت للنشر، القاهرة، 1999، ص:18.

(2) قايد دياب، المواطنة والعولمة، ص:277.

(3) فضل الله إسماعيل، العولمة السياسية: إنعكاساتها وكيفية التعامل معها، مكتبة بستان المعرفة، كفر الدوار، 2000، ص:9.

وازدياد الهجرة عبر الدول، وإنتشار المخدرات، وظهور الحركات الاجتماعية والسياسية المناهضة للعولمة نفسها"[1].

ونظراً لتلك الصعوبة فى تعريف العولمة أصبح من الشائع جداً أن نرى العديد من التعريفات للعولمة تحاول أن تصنع المعادلة الصعبة، وتحيط بالمفهوم من جميع جوانبه، وظهور تعريفات جديدة فى كل فترة ما يدل على أنه لم ينجح أحد فى تحقيق تلك المعادلة حتى الآن. وسنحاول هنا أن نستعرض بعض تعريفات العولمة قبل أن نصطلح على تعريف محدد لها.

(أ) التعريف الموسوعى للعولمة:

من النادر أن تخلو موسوعة متخصصة فى الاقتصاد أو السياسة أو علم الاجتماع من ذكر لمفهوم العولمة؛ بل إن هناك موسوعات متخصصة فى بحث ظاهرة العولمة وتعريفاتها وموضوعاتها بشكل مفصّل.

هذا، ويختلف المنظور الذى يتم تناول العولمة من خلاله، كما يختلف تعريفها باختلاف الطبيعة البحثية والتخصص الذى تنتمى له الموسوعة؛ فالموسوعات العامة مثلاً كدائرة المعارف البريطانية تحاول ان تعطى تعريفاً موجزاً قدر الإمكان وشاملاً فى الوقت نفسه فتصف العولمة بأنها "عملية يتم من خلالها توحيد الخبرة الحياتية اليومية فى كل أرجاء العالم عبر الاستهلاك للسلع والأفكار، خاصة فى أواخر القرن العشرين"[2].

وفى أحيان أخرى تعجز الموسوعة عن الوصول لهذا التعريف الموجز والشامل فى الوقت نفسه فتستعيض عن ذلك بعرض لعدد من التعريفات المختلفة بغرض الإحاطة بالعولمة من شتى جوانبها وهو ما فعلته الموسوعة

(1) Schaeffer (Robert K.), " Understanding Globalization", 2^{nd} (ed), Rowan Littefield Publishers, Inc., Oxford, 2007, P:1.

(2) The New Ency. Britannica, Art: Globalization, 15^{th}(ed), vol5, P:304.

العربية حيث قدمت عدداً من التعريفات الوصفية والتحليلية للعولمة[1].

أما بالنسبة للموسوعات المتخصصة فهى تركز أكثر على سمات أو خصائص العولمة المتصلة بموضوع الموسوعة، فنجد موسوعة ترصد أثر العولمة الاقتصادى على العالم بوصفها ظاهرة شديدة الإنتشار فتعرفها بأنها " أعلى مستوى للتطور الاقتصادى يشهده العالم طوال تاريخه"[2] بينما هناك من يصف العولمة بأنها " نظرية تدرس ظهور نسق ثقافى عالمى أو كونى، وتفترض أن الثقافة الكونية قد ظهرت من خلال عدد من التطورات الاجتماعية والثقافية، منها: وجود نظام للمعلومات ينتشر بواسطة وسائل الاتصال الفضائية على مستوى العالم... وتناقص سيادة الدولة الوطنية، ونمو نظام عسكرى عالمى، والوعى بالأزمة البيئية على مستوى العالم، وظهور مشكلات صحية عالمية كمرض "الإيدز"[*]، وظهور انساق سياسية على مستوى العالم مثل عصبة الأمم، وهيئة الأمم المتحدة، وإنتشار مفهوم حقوق الإنسان"[3]. من ناحية أخرى نجد وصفاً منظماً للعولمة يشير إلى أنها عادة يتم وصفها كعملية تتقدم بمرور الوقت؛ وتنتشر بسرعة فى كل مكان، وأن تطورها لا مفر منه.. لكنها أيضاً تمثل ثورة هى الاعمق والأشد فى تاريخ العالم"[4]، وتلك الثورة إنما هى اقتصادية بالأساس، حيث العولمة هى " عملية

---

(1) الموسوعة العربية، رئيس التحرير: محمد عزيز شكرى، ج12، هيئة الموسوعة العربية، دمشق، 2005، ص: 623-626.

(2) The Social Science Encyclopedia, Art: Globalization, edit by: Adam kuper & Jessica Kuper, 2nd (ed), Routledge, London &New York, 2001, P:345.

(*) الإيدز AIDS : هو مرض نقص المناعة المكتسبة، يحدث نتيجة الإصابة بفيروس (HIV) ويؤدى إلى تدمير جهاز المناعة للإنسان، وهو ينتقل عبر الدم أو العلاقات الجنسية.

(3) جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، مادة العولمة، ج2، ص: 1047 بتصرف.

(4) International Ency. Of the Social & Behavioral Sciences, Art: Globalization: Political Aspects, vol9, P: 6284.

يتم من خلالها تحويل إقتصاديات العديد من الأمم والمناطق المختلفة إلى إقتصاد واحد مترابط بإتساع العالم كله"[1].

(ب) العولمة بين المؤيدين والمعارضين:

إذا كان التعريف الموسوعى للعولمة يسعى قدر الإمكان إلى أن يكون محايداً فى وصفه لها، فإن التعريفات التى تزخر بها المؤلفات التى تتناول العولمة غالباً ما تأخذ إما جانب التأييد والدفاع، او جانب المعارضة والتحذير.

فهناك من يرى العولمة " نتيجة منطقية، وغير مدبرة،لتلك القوى الشديدة التى تتدفع بشكل واضح فى اتجاه زيادة عمليات الاتصال والتفاعل المشترك بين الشعوب والمجتمعات"[2]. بينما فى المقابل يصف البعض الأخر العولمة " كعملية مُدارة بشكل إرادى وغائى، تستهدف من خلالها القوى المهيمنة على النسق العالمى الإفادة من الاوضاع الدولية– التى ترتبت على التطور الهائل فى تكنولوجيا الاتصال والمواصلات، وزيادة كثافة التفاعلات الدولية، ودرجة الاعتماد الدولى المتبادل، وصور التوزيع العالمى الراهن للقوة؛ وما نتج عن ذلك كله من الشعور بانكماش حيز الزمان والمكان، وتهاوى الفواصل الإقليمية، وتزايد الوعى بالعالم ككل متكامل– فى تحقيق الهيمنة العالمية"[3].

واتفاقاً مع ما سبق يرى آخرون أن العولمة فى حقيقتها ما هى إلا نوعاً جديداً من أنواع الاحتلال، فيه كل ما فى الاحتلال القديم من صفات؛ وله ما لسلفه من الأهداف والغايات؛ غير أنه استفاد من دروس الماضى حين أخفى

---

(1) Ibid, P: 6284.

(2) Mazlish (Bruce), " The New Global History", Rotledge, London &New York, 2006, P:25.

(3) ممدوح محمود منصور، العولمة: دراسة فى المفهوم والظاهرة والأبعاد، ط2، أليكس لتكنولوجيا المعلومات والنشر، الإسكندرية، 2004، ص: 16.

مخالب الاستعمار القاسية تحت ألفاظ ناعمة: كالتعاون والشراكة؛ وحشد إلى جانب القوة العسكرية هيمنة المال والاقتصاد والتقنية الحديثة، ووسائل الثقافة والإعلام وأسباب التسلية والترفيه"[1].

كذلك فقد قدم البعض وجهتى النظر معاً؛ فأشار إلى أن العولمة فى صيغتها المثالية " تقوم على انتقال المتغيرات والظواهر السياسية والاقتصادية والاجتماعية من مكان إلى آخر بشكل متوازن وعادل يؤدى إلى خلق عالم واحد يقوم أساسه على توحد المعايير الكونية، وتحرير العلاقات الدولية والاقتصادية، وإنتشار التقدم التكنولوجى وتقريب الثقافات، ونشر المعلومات، وعالمية الإعلام، وتداول الانتاج"[2].

إلا أن الواقع غير ذلك فالعولمة تشكل تهديداً للدول الضعيفة فهى " عكس سيادة الدولة"[3]؛ حيث تصبح السيطرة الحقيقية للشركات متعددة الجنسيات والعابرة للحدود والحواجز وهو ما يشكل جوهر العولمة؛ فكلمة (عولمى أو كونى) تعنى " تجاوز الحدود بل زوالها، وبعبارة أخرى تعنى اللاحدود[4].

والحقيقة أن الاتجاه الذى يرى فى العولمة عملية مدبرة ومخطط لها لايقتصر على خصوم العولمة فقط، بل إن هناك من يحسبون على التيار المناصر للعولمة ممن أيدوا وجهة النظر تلك، ولعل أبرز النماذج المعبرة

---

(1) محمد أمحزون، العولمة بين منظورين، دار السلام للنشر، القاهرة، 2008، ص:86.

(2) زكريا طاحون، بيئات ترهقها العولمة، جمعية المكتب العربى للبحوث والبيئة، القاهرة، 2003، ص: 33.

(3) المرجع السابق، ص:20.

(4) المرجع السابق، ص: 18.

عن هذا التوجه هو موقف الكاتب الامريكى "توماس فريدمان"(*) الذى إعترف بأنه مؤيد للعولمة فقال:

" إننى من أنصار العولمة. فتلك مدرسة التفكير التى أنتمى إليها"[1].

و" فريدمان" يرى أن العولمة عملية ينبغى أن تشمل العالم كله، وانها تحقق مصلحة الدول الكبرى وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، لهذا يرى ضرورة تدخل تلك الأخيرة لضمان عدم تاثير أى شئ فى سرعة تقدم العولمة فيقول:

"إن أمريكا لديها مصلحة قومية مشتركة تسعى لتحقيقها فى نظام العولمة اليوم، ولديها دور هائل تقوم به. وبعبارة أبسط: بما أننا الدولة التى تستفيد أكثر من غيرها من التكامل الاقتصادى العالمى، فإن مهمتنا هى التأكد من أن العولمة مستمرة، وأن ما يحدث من التقدم يسبق ما يحدث من التدهور بالنسبة لأكبر عدد ممكن من الناس، ولأكبر عدد ممكن من الدول وفى أكثر عدد ممكن من الأيام"[2].

ولهذا فقد اعترف " فريدمان" أن العولمة من الناحية الثقافية، هى إلى حد بعيد – ولكن ليس بصورة كاملة – إنتشار للأمركة" [3](**).

(*) توماس فريدمان Thomas Fredman : ولد فى عام 1953م، صحفى وكاتب عمود أمريكى بجريدة النيويورك تايمز، إشتهر بكتاباته عن العولمة وقضايا الشرق الأوسط، متهم بأنه صهيونى النزعة، حصل على جائزة "بولتزر" ثلاث مرات. أهم مؤلفاته: "من بيروت إلى القدس" 1989م، " السيارة ليكساس وشجرة الزيتون" 1999م، " خطوط الطول ودوائر العرض: إكتشاف العالم بعد 11 سبتمبر" 2002م.

(1) توماس فريدمان، " السيارة ليكساس وشجرة الزيتون: محاولة لفهم العولمة"، ترجمة: ليلى زيدان، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص:47.

(2) المصدر السابق، ص: 452.

(3) المصدر السابق، ص :31.

(**) الأمركة Americanization : مصطلح يعنى (داخل الولايات المتحدة) تثقف=

يبقى أن نقول إنه بعيداً عن التأييد أو المعارضة هناك من رأى أن العولمة عملية معقدة " فهى باختصار تتمثل فى مجموعة متداخلة من العمليات التى يحركها مزيج من التأثيرات السياسية والاقتصادية"[1]، فهى لاتتعلق فقط بالاعتماد الاقتصادى المتبادل، ولكنها تتعلق أيضاً بتحول الزمان والمكان فى حياتنا؛ فالأحداث التى تجرى بعيداً عنا – إقتصادية أو غير إقتصادية– تؤثر علينا بشكل مباشر وفورى أكثر مما كان يحدث من قبل"[2]. أى أن العولمة تبدو غامضة ومتغيرة فى كافة مظاهرها بستثناء أنها دائماً تشمل العالم كله، " فهى ظاهرة تتداخل فيها أمور الاقتصاد والسياسة والثقافة والاجتماع والسلوك، ويكون الإنتماء فيها للعالم كله عبر الحدود السياسية الدولية، ويحدث فيها تحولات على مختلف الصور تؤثر فى حياة الإنسان على كوكب الأرض أينما كان"[3].

(ج) نحو تعريف جديد للعولمة:

سنحاول هنا أن نقدم تعريفاً جديداً للعولمة مستفيدين مما إتفق عليه من تصدوا لتعريف هذا المفهوم. والحقيقة أننا لو نظرنا إلى التعريفات السابقة للعولمة سنجد أن من عرفوها قد إتفقوا فقط على أمرين:

- الأول: أن العولمة لفظ يدل على حالة أكثر مما يدل على مفهوم" [4] لهذا

=المهاجرين إلى الولايات المتحدة بالثقافة الأمريكية، بينما يشير (خارج الولايات المتحدة) إلى نفوذ وسيطرة الولايات المتحدة على الثقافة الشعبية والعمليات التجارية والسياسية والتكنولوجيا المتطورة فى البلدان الأخرى، وهويستخدم بشكل سلبى لوصف الرغبة الأمريكية فى الهيمنة الثقافية على دول العالم ومحو ثقافاتهم المحلية لصالح ثقافتها هى.

(1) أنتونى جيدنز، الطريق الثالث: تجديد الديمقراطية الاجتماعية، ترجمة: زايد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1999، ص:67.

(2) أنتونى جيدنز، الطريق الثالث: تجديد الديمقراطية الاجتماعية، ص: 65.

(3) فضل الله إسماعيل، العولمة السياسية، ص:12.

(4) زكريا طاحون، بيئات ترهقها العولمة، ص :41.

وصفوها بانها عملية **Process** أو ظاهرة **Phenomenon** أو نظـــام/ نسق **System**.

♦ الثانى: أن هذه العملية أو الظاهرة أو النظام إنما يمتد إلى حيــز غيــر محدود يشمل العالم كله بشتى مجالاته وجوانبه.

والحقيقة التى ينبغى أن نضعها فى الاعتبار عند تعريف العولمة، أن " العملية" أو "الظاهرة" أو " النظام" المسمى بالعولمة إنما ولد بشكل فعال فــى العقد الأخير من القرن العشرين على يد الولايات المتحدة تحقيقــاً لغــرض أساسى وهو دفع العالم كله – وبشكل تدريجى – نحو تبنى النظام الرأسمالى وما يتفق معه من نظم سياسية وثقافية واجتماعية بما يسهل تلون العالم فــى علاقاته وتعاملاته بلون واحد، كى تتمكن الولايات المتحدة من أن تحتل فــى هذا النظام مكان الصدارة؛ فيما يسمى – عند البعض– بالأمركة.

ولعل خير دليل على هذا أن "توماس فريدمان" وهــو أحــد أنــصار العولمة والمروجين لها بكتاباته قد قال: "إن الفكرة الدافعة وراء العولمة هى رأسمالية السوق الحر... والعولمة تعنى إنتشار رأسمالية السوق الحر إلى كل دولة تقريباً فى العالم"[1].

من هنا يمكننا أن نعرف العولمة بوصفها نظاماً جديداً لإدارة العلاقات بين الدول عبر عملية واسعة من تبادل السلع والخدمات والمعلومات والأنماط الثقافية، وذلك بدلاً من النظام التقليدى الذى كان من السهل مواجهته والتحكم فيه. وهذا النظام الجديد يعتمد على آليات مساعدة تدعم موقفه فى مواجهــة الدولة مثل:

(1) التكنولوجيا المتطورة: والتى يصعب السيطرة عليها أو منعهــا كليــة

---

(1) توماس فريدمان، السيارة ليكساس وشجرة الزيتون، ص :31.

(قنوات فضائية – انترنت– الألياف البصرية(*)– التقنيات الرقمية المتطورة...إلخ)

(2) الشركات العابرة للقوميات: والتى تنتقل إليها السيطرة على هذا النظام من بين أيدى الدول مما يجعل الحدود القطرية والحواجز الجغرافية مجرد أمر شكلى.

(3) منظمات دولية: تساعد وتدعم التحول نحو النظام الرأسمالى وتروج له، مثل البنك الدولى – صندوق النقد الدولى – منظمة التجارة العالمية...إلخ.

وعلى الرغم من أن الولايات المتحدة هى الصانع الرئيسى لهذا النظام، وذلك بغرض جعله الوسيلة التى تروج للرأسمالية فى كل مكان فى العالم؛ إلا أن المعارضين للعولمة قد استغلوا الوسيلة نفسها أو النظام نفسه ولكن بشكل عكسى؛ حيث جعلوها تحمل الأيديولجيات المناوئة للرأسمالية بدلاً من أن تحمل الرأسمالية نفسها، وهو ما يطلق عليه "العولمة القادمة من أسفل"(**)

(*) الألياف البصرية Optical Fibers: ألياف مصنوعة من الزجاج، تكون رفيعة بحيث لا يتعدى سمكها سمك الشعرة وتوضع فى حزم، وتستخدم لنقل المعلومات فى صورة مختلفة كوصلات الهاتف أو خطوط البث التلفزيونى، أو الإنترنت. وتعد الألياف البصرية بما تملكه من إمكانيات النقل السريع والكثيف للمعلومات؛ ثورة فى عالم الاتصالات.

(**) العولمة القادمة من أسفل Globalization From Below هو مبدأ أو شعار يعبر عن وجود عولمة مضادة أو إتجاه عولمى معاكس للاتجاه المعروف للعولمة، والذى يتبنى المبادئ الرأسمالية وفكر الليبرالية الجديدة، ويعبر هذا الاتجاه المعاكس عن المجتمعات المهمشة والطبقات العاملة والحركات البيئية المناهضة للعولمة بمختلف صورها وهو ما يجعل العولمة ظاهرة ذات اتجاهين للمزيد أنظر:
Mooney (Annabelle) & Evans (Betsty), "Globalization: The Key Concepts", Routledge, London & New York, 2007, p:117.

وهو ما يجعل من العولمة ظاهرة " ذات اتجاهين **Bidirectional** ".

ولايزال أنصار العولمة يرون أن عولمة رأس المال ستنتصر فى النهاية، " فعلى الرغم من أن الردة عن العولمة مازالت نشطة وقوية فإن حدة هذه الردة تخف بإستمرار بفعل النمو التلقائى السريع لمزيد من العولمة – فالمزيد من الناس يتوقون إلى الانضمام إلى النظام"[1].

ويعد الرأى السابق عن إنتصار العولمة الرأسمالية الحتمى هو الجزء الأول من استراتيجية الدفاع عن العولمة، الذى يقلل من شأن الحركات والتيارات المناهضة للعولمة فى كل مكان بالعالم. بينما يظهر الجزء الثانى من تلك الاستراتيجية فى صورة نفى لصفة الرأسمالية عن العولمة وذلك بإدعاء وجود عولمات غير رأسمالية[*]، مما يعطى إنطباعاً أنه "ليس صحيحاً بالمرة ان العولمة فى أساسها استعمارية، والدليل على ذلك أنه هناك حركات اجتماعية تحررية عولمية كما أن هناك عمليات عولمية استغلالية[2][**].

(1) توماس فريدمان، السيارة ليكساس وشجرة الزيتون، ص :45.

(*) من الكتب التى دافعت عن فكرة أنَّ العولمة ليست غربية فقط وإنما هى نتاج العالم كله:

Hopkins, A.G, "Globalization in World History", W.W Norton & Company., New York, 2002.

(2) Scholte, J.A, " Globalization: A critical Introduction", P: 58.

(**) من أبرز الحركات العولمية التحررية تلك التى تناهض سياسات " منظمة التجارة العالمية" ومحاولة نشر الرأسمالية فى العالم، وهو ما تراه تلك الحركة التحررية عملية تدمير لموارد الدول الفقيرة مما يزيد من فقرها فى مقابل زيادة ثراء الدول الصناعية الكبرى فى العالم، وتظهر اعتراضاتها على سياسات العولمة الرأسمالية فى صور مختلفة أشهرها التظاهر العنيف مع كل قمة سنوية لقادة الدول الصناعية الكبرى فى العالم.

والحقيقة أن فى تعريف العولمة بهذه الصورة خلطاً واضحاً؛ فالحركات العولمية المناهضة للعولمة الرأسمالية إنما ظهرت كرد فعل للعولمة نفسها، وقد استخدمت تلك الحركات والتيارات النظام نفسه أو الأساليب العولمية نفسها كى تكون قادرة على الوقوف فى مواجهة العولمة، غير أن هذا لا يجعل منها عولمة أخرى، لأنها مجرد رد فعل ينتهى ويزول بزوال السبب الأساسى الذى هو العولمة نفسها.

كذلك فإن التعامل مع إنتشار بعض الأديان كالمسيحية أو الإسلام فى كل أرجاء العالم بغض النظر عن الحدود الجغرافية، أو الأصول العرقية لمعتنيقها على أنه نوع من العولمة هو خطأ آخر؛ لأن هذا الانتشار إنما يتم وفقاً للنظم التقليدية القديمة التى تحدد العلاقة بين الدول والأمم، لا عن طريق فرض نظام جديد مختلف تماماً كما هى الحال مع العولمة.

والخلاصة أن العولمة هى نظام جديد يتجاوز سيطرة الدولة، ويهدف إلى إدارة العلاقات بين الدول (أفردها – جماعاتها – مجتمعاتها ..الخ) بشكل لا يمكن للدول أن تتحكم فيه بشكل كامل، ووظيفة هذا النظام هو نشر الرأسمالية فى كل مكان فى العالم، مستخدماً للوصول لهذا الهدف كل صور تكنولوجيا الاتصالات المتطورة.

ثانياً ـ العولمة تاريخياً:

إن أى دراسة لتاريخ العولمة إنما تدور حول نقطة رئيسية هى " بداية العولمة"، وتحاول أن تجيب عن سؤال محدد: متى كانت الانطلاقة الأولى لنظام العولمة؟

وعلى الرغم من أن هناك من يرى " أن العولمة ليست لها نقطة بداية تاريخية، وأن أى محاولة لتحديد " أول نشاط عولمى" ستكون محاولة اعتباطية عشوائية"[1] إلا ان هناك إتجاهين مختلفين حول هذه المسألة:

---

(1) Scholte, J.A, " Globalization: A Critical Introduction", P: 87.

- الأول: يرى أن العولمة قديمة، وأن العالم قد شهد من قبل صوراً متنوعة للعولمة.
- الثانى: يرى أن العولمة حديثة، وأنها لم تتجاوز العقد الثانى من عمرها[1].

والحقيقة أننا لو حاولنا مناقشة هذين الاتجاهين سنجد مبدأياً أن الرأى الثانى فى غاية الضعف؛ ذلك أن القول بأن العولمة لم تظهر إلا مع بداية التسعينيات من القرن العشرين يفتقر إلى الدقة، خاصة وأنَّ العولمة كمصطلح لغوى وعلمى كان موجوداً فيما قبل بداية التسعينيات، كما أنه من الصعب قبول أنَّ عملية معقدة مثل العولمة قد هبطت من السماء فجأة دون أى مقدمات مع بداية عقد التسعينيات. ولعل السبب الذى جعل المرددين لهذا الرأى يدافعون عنه هو حالة الحماس الشديد فى اتجاه الترويج للعولمة بداية من عقد التسعينيات على المستوى الأكاديمى والإعلامى بل والسياسى أيضاً، مما يعطى انطباعاً بأن العولمة قد ولدت منذ ذلك الحين. لذلك سنحاول هنا عرض الرأى الأول الذى يقول بِقدم العولمة أولاً، ثم نقوم بالرد عليه وتقديم رؤية جديدة لبداية العولمة.

(أ) العولمة قديماً:

يبدو أن من قالوا بأن العولمة قديمة لم يستطيعوا أن يتفقوا على بداية محددة لها، فردوها إلى عصور تاريخية مختلفة من حيث القدم، فهناك من ردها إلى عصر الفراعنة(*)، أو عصر اليونان والرومان، وهناك من أعتبر البداية الحقيقة للعولمة كانت فى حقبة العصور الوسطى، أو مع المد الإسلامى.

---

(1) Schaeffer, R.K, "Understanding Globalization", P: 9.

(*) أنظر فى ذلك الفصل الأول من كتاب: وداد يوسف كمال، العولمة بين الماضى والحاضر، المكتبة المصرية للطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004.

كذلك هناك من ربط بين العولمة والتجارة، واعتبر أن تلك الأخيـــرة" ومن البداية هى من لعبت الدور الأبرز فى تغيير شعور الأفراد بالعالم، الذى شكل مرحلة العولمة"[1]. ولعل "طريق الحرير"[*] هو أبرز الأمثلة على دور التجارة فى صنع تلك الحالة العولمية القديمة.

كما ربط البعض بين ظهور العولمة وظهور الدولة القومية، التى قامت بأعباء الإعلان عن العولمة فى بدايتها، "والتـــى تقـــوم العولمـــة بتـــدميرها اليوم"[2]، بغرض صنع إندماج عالمى بلا حدود أو حواجز. ويـــتلخص دور الدولة القومية فى صنع العولمة وفقاً لوجهة النظر تلك فى أمرين:

- الأول: أنه لو لم تكن الدولة القومية قد ظهرت، لما كان هناك معنى لكلمة العولمة أصلاً، فالأمة يجب ان يكون لها دولة وحدود وكيان سياسى قبل ان تتجه نحو الفكر العولمى الاندماجى.
- الثانى: أن تلك الدولة القومية – خاصة فى أوربا– قد تحولت بمرور الوقت إلى إمبراطوريات متسعة " دمجت ما هو قومى مع ما هو عـــولمى فـــى حركـــة شاملة"[3]، حيث أصبح الشعور بالعالم أكبر فى تلك الإمبراطوريات التى كانـــت تضم أراضٍ من الشرق والغرب معاً.

ثم تأتى الخطوة التالية فى تاريخ العولمة وهـــى قيـــام الولايـــات المتحـــدة الأمريكية كدولة مستقلة (1776م)، ونظراً لظروف نشأة وتطور تلك الدولة فإننـــا

---

(1) Mazlish, B., "The New Global History", P:11.

(*) طريق الحرير Silk Road : إسم يطلق على مجموعة من الطرق المرتبطـــة والتـــى كانت تصل ما بين المناطق التجارية فى شمال الصين ومـــا بـــين قـــارتى أوروبـــا وأفريقيا، حيث كانت التجارة نشطة طوال 3000 عام بين الشرق وأوروبا والـــشرق الأوسط، وتسمى تلك الطرق باسم أشهر المنتجات التى كانت تصدرها الصين آنـــذاك وهو الحرير.

(2) Mazlish, B., "The New Global History", P: 9.

(3) Ibid, P: 10.

نجد أنفسنا " لا نستطيع أن نفهمها -أكثر من أى مكان آخر فى العالم- مــن دون أن نضعها من البداية فى إطار العولمة"[1]، فتاريخ الولايات المتحــدة بــدءاً مــن إكتشافها ثم احتلالها ونموها كجزء من الإمبراطورية البريطانيــة، ثــم موجــات الهجرة إليها من كل مكان فى العالم، وحتى فى تجارتها فى العبيد القــادمين مــن وراء المحيط، كل ذلك قد جعل من تاريخها سلسلة من الأحداث العولمية، وهو ما جعل من الولايات المتحدة الدولة الأكثر قابلية، والأرض الأخــصب لنمــو فكــر العولمة.

كذلك فقد شهد العالم فى القرن التاسع عشر نمواً للنشاط العولمى بفعل إكتشاف طاقة البخار وظهور الثورة الصناعية، واختراع المراكب البخاريــة والسكك الحديدية مما وسع من دائرة التجارة فى العالم لتربط أقــصى بــلاد الشرق بآخر بلاد الغرب، " وقد روج لتلك العولمة وحماها القــوة الــسياسية والعسكرية الممتدة حول العالم"[2].

ثم يأتى القرن العشرين بحروبه العالمية، خاصة الحرب العالمية الثانية (1939-1945م) وما نتج عنها مــن محــاكم عالميــة (مثــل محاكمــات نورنبرج[*])، وإنشاء منظمات عالمية (مثل الأمم المتحدة 1945م)، ووضع اتفاقات عالمية (مثل الإعلان العالمى لحقوق الإنــسان 1948م)، بالإضــافة للأضرار التى خلفتها تلك الحروب، والتى أثرت فى العالم كله.

---

(1) Ibid, P: 11.

(2) International Encyclopedia of Social & Behavioral Sciences, Art: Globalization: Political Aspects, Vol. 9, P : 6285.

(*) محاكمات نورنبرج Nuremberg Trials (1945-1946م): من أشهر المحاكمــات فى القرن العشرين، تمت فيها محاكمة مجرمى الحرب من الجانب المنهزم فى الحرب العالمية الثانية، خاصة من ضباط القيادة النازية جراء ما تم إقترافه من جرائم تعذيب وإنشاء معسكرات اعتقال للمدنين. وقد سميت بذلك الإسم لأنها انعقدت فــى قــصر العدل بمدينة "نورنبرج" الألمانية.

غير أن تلك الحالة العولمية لم تكن لتستمر لـولا قيـام "الحـرب الباردة"(*)، التى كانت المحفز الأول للمعسكر الغربى كى يجتهد لنـشر فكره وأيديولوجياته عبر نظام جديد أصبح يسمى فيمـا بعـد بالعولمـة، وبعبارة أخرى " كانت المنافسة فى الحرب الباردة بين قوتين عظمتين فى غمار عملية العولمة هى الشرط الذى لا غنى عنـه لكـى تكتمـل تلـك العملية"[1] وقد كان لحالة التنافس على السيطرة على العالم الدور الأبرز فى إرتفاع معدلات النمو فى مجالات: الاتصالات- الـسفر- الإنتـاج- التسويق- المال والاستثمار- المنظمات- المجال العـسكرى- القـانون- البيئة[2]. وقد ظل الحال على ما هو عليه حتى انتهاء الحـرب البـادرة، وتحول العالم لنظام القطب الواحد، وتفوق القيم والأيديدولجيات الأمريكية الرأسمالية على نظيرتها الاشتراكية وسيادة العولمة بشكل ملحوظ وغيـر مسبوق.

(ب) رؤية جديدة لبداية العولمة:

قد تبدو نظرية قدم العولمة أكثر تماسكاً من تلك التى تـدعى حداثـة العولمة، إلا أنها تبقى خاطئة أيضاً. فالعولمة –وإن كان لها وجود فيما قبـل عقد التسعينيات– إلا أنها لم تكن قديمة إلى الحد الذى تدعيه تلك النظريـة. ولكن قبل الحديث عن البدايات الحقيقية للعولمة، سنقوم أولاً بتوضيح مكمـن الخطأ فى نظرية قدم العولمة، الذى تسبب فى النهاية فى الوصول إلى هـذا الاستنتاج الخاطئ.

(*) الحرب البادرة Cold War : مصطلح يشير إلى حالة التنافس واستعراض القوى بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتى فى الفترة ما بين نهاية الحرب العالميـة الثانيـة وحتى سقوط الاتحاد السوفيتى السابق عام 1990م.

(1) Mazlish, b., "The New Global History", P: 27.
(2) Scholte, J. A, "Globalization", PP: 91-116.

إن نقطة الضعف الكبرى فى نظرية قدم العولمة هى عملية الخلط الواضحة بين ما هو "دولى" أو "عالمى" وبين ما هو "عولمى"(*)؛ الأمر الذى تسبب فى اعتبار بعض النشاطات والممارسات "العالمية" أو "الدولية" التى حدثت قديماً فى الماضى أنها "عولمية" وتدل على وجود صور قديمة للعولمة، وهو الأمر الغير صحيح بالمرة.

فلكى نستخدم مصطلحاً جديداً فى أى علم من العلوم ينبغى ان يكون مثل هذا المصطلح يحمل معنى جديداً، ولو أننا حاولنا أن نطبق هذه القاعدة على العولمة لوجدنا أن "هناك ببساطة من يعتبرون كلمتى "العولمى" والدولى" مترادفتين ويمكن استخدام أى منهما بدلاً من الاخرى... ولو أن "العولمة" هى نفسها "الدولية" – فيما عدا انها أكثر شمولاً منها– فما الداعى إلى استخدام مصطلح جديد؟[1]. وإذا حاولنا أن نفهم الفرق بين ما هو "عولمى" وما هو "دولى" فسنلاحظ أن "الدولى يشير إلى تعاملات تحدث "بين" وحدات سياسية (البلدان)، بينما "العولمى" يشير إلى تعاملات تحدث "عبر" وحدات تشمل كل ما على كوكب الأرض، وفى حين أن العلاقات الدولية هى علاقات " بين" المناطق، فإن العلاقات العولمية هى علاقات "عبر" – وأحياناً "ما وراء" – المناطق[2]. فالعولمة ظاهرة أو نظام أعلى يتخطى الحدود السياسة والحواجز الجغرافية، وبالتالى يلغى الفواصل الطبيعية والبشرية بين الأفراد وبعضهم البعض على كوكب الأرض.

(*) تستخدم فى اللغة الانجليزية كلمة International بمعنى الدولى، بينما تستخدم كلمة World كصفة بمعنى عالمى، فى حين تستخدم كلمة Global بمعنى عولمى. وبعض المراجع تستخدم أى من الكلمات الثلاثة كمرادف للأخرى، ومنعاً للبس سنقتصر هنا على استخدام كلمة Global بمعنى عولمى فقط للتعبير عن ما يتعلق بظاهرة العولمة من أنشطة أو تحركات.

(1) Scholte, J.A, "Globalization", P: 55.

(2) Ibid, P: 65.

كذلك فإن الخلط بين ما هو "عالمى" وما هو "عولمى" يعود إلى فهم البعض للعولمة على انها "عملية توزيع العديد من الأشياء والخبرات على الناس فى كل مكان على سطح الأرض أى أن يصبح " العولمى" بمعنى " فى كل مكان"، أو "حول العالم"[1]. وبالمثل نقول" إذا كانت فكرة العالمية والمشاركة فيما يشمل كل العالم، فكرة قديمة فما الداعى الآن إلى استخدام مصطلح جديد لوصف تلك الفكرة القديمة، خاصة وأن العولمة تعنى فى مضمونها اكثر من مجرد فكرة "العالمية"؟ فلو أننا تمعنا النظر فى نظام العولمة فسنلاحظ أن مما يميز العولمة ويجعل منها مفهوماً جديداً أنها تعبر عن اتساع غير مسبوق وعولمى- إلى ما وراء مفهوم القطرية- فى الاتصال بين الناس ... فمع العولمة يصبح الأفراد أكثر قدرة – جسدياً، وقانونياً، ولغوياً، وثقافياً، ونفسياً- على الدخول فى علاقات مع بعضهم البعض فى أى مكان على وجه الأرض"[2]. وهو ما لم يكن موجوداً من قبل، وإنما هى مجرد حالات محدودة فى بعض المناطق على وجه الأرض؛ فلو نظرنا إلى التجارة، وهى المثال الأبرز عند القائلين بقدم العولمة – فسنجد " أن النشاطات العولمية الأولية كانت محدودة جداً، فالتجارة العولمية لم تضم سوى القليل من المعملات التجارية، والقليل من الكميات، بواسطة عدد يسير من الشركات، لعدد محدود للغاية من تعداد سكان العالم"[3]، وهو مالايمكن تسميته أبداً بعولمة حقيقة، ولاحتى بصورة مصغرة منها، فأحد الملامح المعبرة عن العولمة فى وقتنا الحالى تتمثل فى مدى اتساع نطاق تتأثيرها على كل الناس فى كل مكان على وجه البسيطة. ولو أننا تنازلنا عن هذا الملمح الجوهرى للعولمة فقد لا تصبح "عولمة" بالمعنى الدقيق للكلمة.

---

(1) Ibid, P: 55.
(2) Ibid, P: 59.
(3) Ibid, P: 90.

(ج) البداية الحقيقية للعولمة:

يعتبر أول ظهور لمصطلح العولمة على الساحة الفكرية كان فـــى مجلـــة "الإكونوميست" عدد 40 إبريل 1959م، ثم تلا ذلك أكثر من ظهور فى قاموس ويبستر **Webster** (1961م)، والــصاندى تــايمز عــام (1962م) [1]، إلا أن المفهوم آنذاك لم يكن قد حمل المعنى الذى نعرفه بــه الآن، فالبدايـــة الحقيقـــة لتشكيل مفهوم العولمة المعاصر كانت مع مصطلح "القرية العولميـــة" **Global Village** الذى ابتكره "مارشال ماكلوهان"[*]، ليشير به إلى أن التطور السريع فى مجال الاتصالات سوف يؤدى إلى إلغاء المسافات، " فحين تنتقل المعلومات عبر الحدود الجغرافية بسرعة غير مسبوقة، فإن العالم سوف ينكمش"[2] ويتحول إلى قرية واحدة صغيرة.

ولعل ما جعل "مالكوهان" يدلى بهذا التنبؤ إنما هو ما شـــهدته حقبـــة الستينيات من القرن العشرين من تطورات متسارعة أثرت بعد ذلك فى العالم كله. **ويمكن تحديد أهم ما أثر من أحداث حدثت فى تلك الفترة فـــى تطـــور مفهوم العولمة فيما يلى:**

(1) إن عقد الستينيات من القرن العشرين قد شهد ذروة الحرب البـــاردة؛ حيث احتدام التنافس العلمى، والعسكرى، والأيديولوجى بين كل مـــن المعسكرين الشرقى والغربى، مما حفز كل منهما على صنع انجازاته

---

(1) The Oxford English Dictionary, Art: Globalization, edit by: J.A.simpson & E.S.C Weiner, 2nd (ed), Vol:VI, Clarendon Press, Oxford, 1991, P: 582.

(*) مارشال ماكلوهان M.Mcluhan (1911–1980م): مفكر وباحث كندى، أعماله تعد ذات أهمية كبرى فى مجال نظرية وسائل الإعلام، أشتهر بوضعه لمصطلح "القريـــة العولمية" والذى ذكره فى كتابه "الاستكـــشاف فـــى الاتـــصالات Exploration in Communication".

(2) Mooney, A & Evans, B., "Globalization: The Key Concepts", P:115.

الخاصة، وعلى وجه الخصوص فى مجالى الفضاء والاتصالات عن بعد (اللاسلكية)، وهى الآليات التى استخدمتها العولمة بعد ذلك كى تنتشر فى كل مكان بالعالم.

(2) الصراع من أجل ضم أكبر عدد ممكن من دول العالم إلى النظام الاقتصادى الذى يتبناه كل منهما؛ ففى الوقت الذى كان الاتحاد السوفيتى يسعى لجذب تلك الدول إلى النظام الاشتراكى، كانت الولايات المتحدة الأمريكية تكافح من أجل نشر الرأسمالية بكل قوتها، وهى الحالة التى أدت بعد ذلك إلى تفكير المعسكر الغربى فى نشر الرأسمالية على نطاق واسع عن طريق ما سمى بعد ذلك "بالعولمة"، بحيث كان التنافس الشديد بين المعسكرين من أهم المحفزات التى أدت إلى ظهور نظام العولمة إلى النور.

(3) استقلال عدد كبير من دول العالم الثالث، وانضمامها إلى منظمة الأمم المتحدة، وسعيها نحو تطوير نفسها مما زاد من حجم التبادل التجارى والاستثمارات طويلة الأجل، وزيادة معدلات البث الإعلامى فى العديد من بلدان العالم، وهو ما سهل بعد ذلك على العولمة أن تكون مؤثرة بشكل فعال فى كل أنحاء العالم.

غير أن كل ما سبق ذكره من مؤثرات على تطور مفهوم العولمة حتى وصوله إلى نقطة إنطلاقه الحقيقة مع انتهاء الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السوفييتى فى بداية التسعينيات؛ كل تلك المؤثرات – فى تقديرى– قد ظلت فى إطار "عالمى" لا "عولمى"؛ فقد كانت تحدث بشكل تلقائى وطبيعى وفقاً للظروف المحيطة. وقد ظل الوضع على ما هو عليه حتى عقد الثمنينيات حين بدأت تزداد الكتابات الأكاديمية عن العولمة بوصفها الاستراتيجية الجديدة والفعالة فى الصراع الشرس بين المعسكرين لنشر الأيديولوجيا الليبرالية ونظامها الاقتصادى الرأسمالى إلى كل أنحاء العالم. غير أن تلك الاستراتيجية أو هذا النظام لم يكن ليكتب له النجاح فى ظل وجود قوى

المعسكر الشرقى وعلى رأسها الاتحاد السوفييتى، لهذا ظلت العولمة حبيسة الدراسات الاكاديمية، وإن خرجت فلا يتعدى خروجها حيز كلام الساسة والإعلاميين فى صورة صيحة جديدة فى عالم الاقتصاد، حتى جاءت اللحظة الحاسمة فى تاريخ العولمة وهى سقوط الاتحاد السوفييتى وانهيار المعسكر الشرقى فى بداية التسعينيات، وهو ماحفز الجانب الآخر على التحرك بقوة نحو بسط نفوذه فى المجالات التى خسرها المعسكر المقابل. وقد كان هذا التحرك على جميع الأصعدة، بدءاً من خطبة الرئيس الأمريكى فى شهر سبتمر (عام 1990م) التى تحدث فيها عن النظام العالمى الجديد(*)، ثم على المستوى الفكرى؛ بحيث بدأت الاقلام الأمريكية فى الترويج لفكرة نهاية التاريخ التى ابتكرها "فرانسيس فوكوياما"(**)، الذى كان يرى آنذاك "أن

(*) النظام العالمى الجديد New World Order : مصطلح يشير إلى مرحلة تاريخية جديدة تشهد مجموعة من التغيرات الدرامية فى الفكر السياسى العالمى وفى موازين القوى فى العالم، ويعبر المصطلح حديثاً عن الرؤية التى قدمها الرئيس الأمريكى الأسبق "جورج بوش" فى أحد خطبه بعد سقوط الاتحاد السوفييتى السابق تعبيراً عن مرحلة تعاون جديدة ستشمل العالم – من وجهة نظره– بعد انتهاء الحرب الباردة.

(**) فرانسيس فوكوياماF.Fukuyama: ولد عام 1952م، مفكر أمريكى من أصل يابانى أستاذ الاقتصاد السياسى بجامعة "جون هوبكنز"، أحد أشهر كتاب المحافظين الجدد صاحب نظرية نهاية التاريخ، صاغها فى مقال له (عام 1989م)، ثم وسعها فى كتاب فى عام 1992م، وعبر فيها عن انتصار الليبرالية والرأسمالية والديمقراطية الغربية فى مواجهة الفكر اليسارى الاشتراكى ودعم عملية نشر الديمقراطية الليبرالية فى العالم بوصفها نهاية التاريخ. إلا أنه قد عاد وغير فكره بعد ذلك عام 2003 بعد كارثة حرب العراق وانتقد الرئيس "جورج بوش" وطريقة إدارة الحرب فى مؤلفه:
Fukuyama (Francis), " America at the Crossroads: Democracy, Power, and The Neoconservative Legacy", Yale University press, New York, 2003.
وقد كتب مقال فى المجلة التابعة للنيويورك تايمز عام 2006 بعنوان " ما بعد فكر المحافظين الجدد" After Neo-conservatism تبرأ فيها رسمياً من فكر المحافظين الجدد، وانتقد فكرة نشر الديمقراطية فى العالم بالقوة.

البشرية وهى تقترب من نهاية الألفية الثانية بعد الميلاد يتضح لنا أن الأزمة المزدوجة فى الشمولية وفى التخطيط المركزى الاشتراكى لم تترك غير متنافس واحد فى حلبة المصارعة باعتباره الأيديولوجيا التى يمكن أن يقتنع العالم كله بصلاحيتها، ألا وهى الديمقراطية الليبرالية، ومبدأ الحرية الفردية، وسيادة الشعب"[1].

وبدأت تظهر رؤية جديدة للعولمة حيث " انتقل مصطلح العولمة بسرعة من كلام الساسة والإعلاميين فى الغرب- وفى أمريكا خصوصا- إلى كتابات اكثر قيمة انتجها مفكرون اقتصاديون وسياسيون متخصصون"[2]. حاولوا أن يعبروا عن التطورات الجديدة التى يعيشها العالم بعد فراغ الساحة للمعسكر الغربى، " وقد كان من الطبيعى فى ظل هذه التطورات المشار إليها أن ينمو الشعور الزائد بالثقة فى النفس، وبالقوة والقدرة على توجيه حركة التاريخ لدى دول المعسكر الليبرالى بزعامة الولايات المتحدة[3]، وكانت العولمة هى النظام المنشود، والأداة الأكثر فاعلية للوصول لهذا الهدف، فتم التحول إلى نظام العولمة كبديل للنزعة العالمية، " وهو تحول من مجرد تطور تاريخى شبه تلقائى إلى عملية تتم إدارتها غائياً وتستهدف تقنين إرادة الأقوى، وإضفاء الشرعية الدولية عليها بهدف الإسراع نحو تحقيق غاياته المنشودة"[4]. وبدأ الحديث فى الغرب عن العولمة بوصفها أمراً واقعاً، وأنها حتمية، وأنها مثل قطار بلا مكابح سيجتاح كل ما يقف فى طريقه. يقول "فريدمان" محملاً كلامه بنبرة الأمر الواقع تلك:

---

(1) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1993، ص:54.

(2) فضل الله إسماعيل، العولمة السياسية، ص:9.

(3) ممدوح محمود منصور، العولمة، ص:25.

(4) المرجع السابق، ص:28.

"إن العولمة ليست مجرد ظاهرة، وليست مجرد اتجاه عــابر، فــاليوم أصبح النظام الدولى الأعلى يشكل السياسات الداخلية، والعلاقات الخارجيــة لكل دولة فى العالم تقريباً، ونحن بحاجة إلى أن نفهمه على هذا النحو"[1].

ومنذ بداية التسعينيات وحتى اليوم والعالم كله يربط موقفه من العولمة بالتأييد أو بالمعارضة وفقاً لقبوله أو رفضه لتلك الفكرة عن حتمية العولمــة؛ فمن يرى أن العولمة ليست حتمية، يعمل على مقاومتها أو على الأقل يسعى للحصول على أكبر مكاسب ممكنة منها والخروج بأقل خسائر أيضاً. بينمـا من يؤيد فكرة حتمية العولمة فإنه ينطلق مع تيار العولمة معتبراً أن مقاومــة العولمة هى عملية ميئوسٌ منها.

ولعل هذا التوجه وذلك كانا السبب فى إزدهار العولمــة طــوال الــسنوات السابقة[*]، وهو ما أدى إلى اتساع وتضخم مجالات الاتصالات وزيادة الاهتمــام بالعولمة وهو ما صحبه إرتفاع آخر فى مجالات الاستثمار والقــروض البنكيــة والسفر والهجرة، والأهم من كل هذا إرتفاع عدد الدول المتحولــة إلــى النظــام الرأسمالى، حتى أصبحت الليبرالية والرأســمالية والديمقراطيــة الغربيــة هــى الأيديولوجيات الغالبة فى العالم اليوم حتى مع وجود التيارات المعارضــة لتلــك الأيديولوجيات.

---

(1) توماس فريدمان، السيارة ليكساس وشجرة الزيتون، ص:29.

(*) فعلى سبيل المثال، ارتفع عدد خطوط التليفون – الأرضى والمحمــول – مــن 150 مليون عام 1965م إلى 1500 مليون خط عام 2000، وزاد عدد مستخدمى الانترنت من صفر عام 1985م، إلى 934 مليون مستخدم عام 2004 بينما ازداد عدد المراجع التى تحمل كلمة "عولمة" فى مكتبة الكونجرس الأمريكى من 34 عــام 1994م إلــى 693 عام 1999م، ثم ارتفعت إلى 5245 مرجع فى بداية 2005، كذلك فقد بحث عن كلمة عولمة فى محرك البحث الشهير "جوجل" على شبكة الانترنت حتى عام 2005 حوالى 23 مليون شخص للمزيد أنظر:

Scholte, J.A, " Globalization", P:52, 117.

ثالثاً ـ المواطنة العولمية Global Citizenship:

يمكن القول بأن مفهومى "المواطنة" و"العولمة"، وأثر كل منهما فى الآخر، من أكثر الموضوعات شيوعاً فى يومنا هذا، بحيث أصبح " هذان المفهومان يكونان ثنائياً مترابطاً فى مجال الجدل العالمى الراهن"[1].

فكما فتحت العولمة أفقاً جديداً للعديد من المفاهيم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فإنها قد فعلت الشئ نفسه مع مفهوم المواطنة التقليدى، وحولته إلى مفهوم أكثر اتساعاً، لكنه أيضاً أكثر إلتباساً وغموضاً؛ فلا تزال المواطنة الناتجة عن العولمة تحتاج إلى كثير من الدراسة والبحث، ولعل هذا ما جعل البعض " ينظر للمواطنة فى الوقت الراهن باعتبارها أفقاً مفتوحاً"[2]؛ فلم تعد العلاقة القديمة التى تربط مفهوم المواطنة بالدولة كما هى؛ ففى ظل تراجع دور الدولة القطرية فى عصر العولمة، وخضوع كل مفردات الحياة اليومية لنظام أعلى متجاوز للحدود والحواجز الجغرافية والسياسية، أصبحت المواطنة القديمة غير فعالة ولا مناسبة، " وأصبحنا نواجه قيام نوع جديد من المواطنة فى مواجهة كل من المواطنة الإغريقية، والمواطنة الحديثة[3]. وهذا النوع الجديد هو ما أصبح يطلق عليه الآن " المواطنة العولمية".

وسنحاول فى الصفحات القادمة أن نحلل أثر العولمة فى ظهور هذا النوع الجديد من المواطنة، فضلاً عن توضيح الفرق بين المواطنة التقليدية والمواطنة العولمية، ومدى إمكانية إستبدال الثانية بالأولى فى السنوات القادمة.

---

(1) قايد دياب، المواطنة والعولمة، ص :285.

(2) المرجع السابق، ص:286.

(3) Albrow (Martin), " The Global Age", Sanford University, Sanford, 1996, P: 175.

فى البداية ينبغى أن نفهم أنه كما كانت المواطنة التقليدية هى أحد المفاهيم التى قدمتها الليبرالية فى الحقبة الحديثة، فإن المواطنة العولمية هى الأخرى تعد من مفاهيم "الليبرالية الجديدة"، "فالليبرالية الجديدة، كأيديولوجيا مروجة لفكرة العولمة الاقتصادية، ومؤمنة بان السوق الحر يحتاج إلى تجاوز الحدود السياسية، تتوافق مع فكرة المواطنة العولمية"[1].

وإذا حاولنا الوقوف على طبيعة المواطنة العولمية، فإننا نلاحظ أن هذا المفهوم الجديد يختلف عن مفهوم المواطنة التقليدية فى طبيعة علاقته بالدولة تحديداً؛ فكما هو معروف أن المواطنة قد إرتبطت بظهور الدولة القومية فى الحقبة الحديثة، وتحديداً بعد "صلح وستفاليا" (1648م)[*]، حيث أصبحت المواطنة تعبر عن عضوية فى دولة ما، تمنح صاحبها حقوقاً محدودة، والتزامات أيضاً، مما يميزه عن سائر الأفراد ممن ينتمون إلى دول أخرى، ولو كانوا يعيشون معه فى دولته، وهو ما جعل المواطنة لها حدود.. هى حدود الدولة، وبالتالى أصبح مصير المواطنة مرتبطاً بشكل كامل بمصير الدولة، وأصبحت الهوية التى تعبر عنها المواطنة ويحملها المواطن إنما هى انتمائه للدولة، فلامواطنة بدون دولة.

غير أن ظهور نظام العولمة قد غير من هذه الصورة، "فالعولمة تشكل تحدياً للمواطنة اليوم لأنها تطمس الحدود – المادية والنفسية – التى جعلت

---

(1) Carter (April), "The Political Theory of Global Citizenship", Routledge, London & New York, 2001, P: 150.

(*) صلح وستفاليا Peace of Westphalia: تعبير عن معاهدتى السلام اللتين تم التوقيع عليهما فى وستفاليا وأنهيا حرب الثلاثين عاماً (1618-1648م) فى الإمبراطورية الرومانية المقدسة، وحرب الثامنين عاماً (1568-1648م) بين إسبانيا وهولندا. وقد أرست الاتفاقية سيادة الدولة، ونفوذها فى مواجهة الكنيسة وفى مواجهة الدول الأخرى.

مفهوم المواطنة ذا معنى فى الحقبة الحديثة"(1) فالعولمة من خلال نموذج المواطنة الخاص بها تقوم " بإزالة وتحدى الإرتباط التقليدى بين الدولة والفرد، أو بشكل أوسع، الارتباط بين الإقليم أو الانتماء لمكان محدد وبين مفهوم المواطنة(2)، أى انها تنقل المواطنة من حيز المحدود (والذى كان حدوده الدولة) إلى حيز اللامحدود (العالم كله).

وهو ما يجعل الطريق ممهدة لظهور صور متنوعة وجديدة للمواطنة لا ترتبط بوجود دولة أو إقليم بعينه. والحقيقة أن هذا التأثير العولمى على تغيير شكل المواطنة يدفعنا هنا للحديث عن النقطة الأهم فى هذا الموضوع وهى أثر العولمة على الدولة القومية، والذى يشمل ضمن ما يشمل أثرها على المواطنة. فالرأى الغالب بين جمهور الباحثين أن " أكبر ضحايا العولمة هى الدولة"(3).

ولعل السبب فى أن العولمة تشكل بآلياتها تهديداً صريحاً للدولة القومية وللمواطنة التقليدية إنما هو كونها تهدف إلى إزالة الحدود السياسية وتخطى الحواجز الجغرافية لكى تصنع حالة واحدة كلية للعالم، بينما الدولة والمواطنة يقومان على فكرتى الحدود والفواصل؛ أى أنهما يشكلان عائقاً فى طريق عولمة العالم، لهذا تسعى العولمة إلى تخطيهما.

أما بالنسبة للدولة، فالعولمة لا تهدف إلى القضاء عليها كلية كما يعتقد البعض، بل تحاول ألا تجعلها عائقاً فى طريقها، فالعولمة حريصة على بقاء الدولة لعدة أسباب، هى كما يلى:

---

(1) Faulks, K., " Citizenship", PP: 132 -33.

(2) Falk (Richard), " An Emergen Matrix of Citizenship: Complex, Uneven, And Fluid", In: Dower, N.&Williams, J. (eds), " Global Citizenship: Acritical Interoduction", Routledge, London & New York, 2002, P :16.

(3) محمد أمحزون، العولمة بين منظورين، ص :53.

(1) إن العولمة " نظام انتقائى وليس نظاماً شاملاً"[1] فهناك دائماً رابحين و خاسرين فى هذا النظام، والعولمة حريصة على بقاء الدولة؛ فإذا مـــا سقطت من جراء سياسات العولمة يمكن عندئذ إلقاء اللوم عليها وحدها – أى الدولة– لأنها عجزت عن تطبيق العولمة والإفادة منها مثل سائر دول العالم.

(2) إن نظام العولمة يتأسس على قيام الدولة بتبنى مجموعة من السياسات الاقتصادية والسياسية والمدنية حتى يستطيع كل فرد أو جماعة داخلها أن تمارس نشاطات عولمية، وهو ما لا يتأتى إلا عبر تشريع قـــوانين أو صياغة بنود دستورية، الأمر الذى يحتاج إلى وجود الدولة لتنفيذه.

(3) كما أن هناك رابحين وخاسرين من العولمة، هناك أيـــضاً مناصـــرين ومعارضين للعولمة، ووجود الدولة بحدودها الفاصلة يجعل من السهل على القوى المسيطرة على نظام العولمة أن تقوم بعزل الدولة المارقة أو المعارضة للنظام وفرض عقوبات عليها دون أن يؤثر ذلك علـــى سائر النظام فى كل مكان بالعالم.

لذلك يمكننا أن نقول إن العولمة تسعى – لا إلى تدمير الدولة– وإنمـــا إلى إضعافها والحد من صلاحياتها حتى تصبح بلا أدنى خطورة على نظـــام العولمة، وهى تفعل ذلك عن طريق عدد من الخطوات المتزامنة مع بعضها البعض، كما يلى:

(1) التدخل الدولى: وذلك عن طريق التعليق أو المطالبة بتغيير صياغة أو حتى الإجبار على صياغة بعض القرارات التى تتعلق بالشأن الداخلى للدولة؛ " فلم يعد إطلاق يد الأنظمة الحاكمة فى تحديد نطـــاق الـــشأن الداخلى امراً مسلماً به كما كان فى الماضى، بل أصبح تدخل المجتمع

(1) Schaeffer. R.K, " Understanding Globalization", P: 5.

الدولى فى بعض الأمور(*) التى كانت فى الماضى شأناً داخلياً، أمـــراً مقبولاً ويراه البعض ضرورياً وواجباً[1].

(2) المؤسسات الدولية والشركات العابرة للقوميات: حيث تكون لها اليــد الطولى فى التأثير على الفرد والجماعة داخل الدولة، " فهى تتنافس مع الدولة فى تخصيص الموارد، وفى التاثير على عقول المواطنين، وفى تحديد قواعد السلوك"[2]، وهو ما يظهر بوضوح فى حالة المنظمــات الاقتصادية الداعمة، والمؤسسات غير الحكومية وشبكات البث المرئى التى تغطى العالم كله.

(3) التعددية الثقافية: حيث تعمل العولمة بآلياتها المتطورة على الربط بين المواطنين من بلدان مختلفة تحت شعارات دينية أو طائفية أو عرقية أو فكرية، " وذلك بفضل وسائل الإتصال التى تتيحهــا عمليــة العولمــة بسرعة ويسر، سواء أرادت دولهم ذلك أو لم ترد"[3]. وهو ما يــشكل خطراً على قيم المواطنة، حيث يشعر الفرد بتشتت فى هويته وإنتمائه مما يجعله فى نهاية الأمر عقبة فى وجه عملية بسط الدولــة لنفوذهــا وقدرتها على صنع الاستقرار والسلام الاجتمــاعى داخــل حــدودها الإقليمية وبذلك تشكل العولمة جبهتى ضغط على الدولة؛ " فالــضغوط الدولية من أجل إعادة تنظيم الانتاج على أسس عولمية، وردود الفعل الدولية التى تهدف إلى إعادة تشكيل الهويات بشكل عولمى، بالتضامن مع الضغوط الداخلية المتواصلة لتقويض المفهوم التقليــدى للمواطنــة

(*) مثل تدخل المجتمع الدولى فى أزمة الشمال والجنوب فى السودان، أو أزمة الــصين مع سكان "التبت"، أو أزمات حقوق الإنسان فى بعض الدول.

(1) قايد دياب، المواطنة والعولمة، ص: 299.

(2) المرجع السابق، ص : 293 –294، بتصرف.

(3) المرجع السابق، ص : 293 –294، بتصرف.

الذى يتضمن الحقوق والإلتزامات[1] وهو ما يستتبع تغير مفهوم "الحكم" وطبيعة" الحكومة" التى " لم تعد تعرف على أنها الحكومة- أى على المستوى القومى- فقد أصبح مفهوم الحكم **Governance** مفهوماً أكثر دقة للإشارة إلى بعض صور الإدارة او الصلاحيات التنظيمية فقط؛ فالأجهزة التى ليست جزءاً من أى حكومة- كالمؤسسات غير الحكومية- أو تلك التى تتسم بأنها ذات طابع "عبر قومى" أصبحت تساهم فى عملية الحكم"[2].

وهكذا تتحول الدولة شيئاً فشيئاً إلى كيان فارغ من محتواه، فبدون سيادة حقيقية على الأرض، وبدون سيطرة على أمور الحكم، أو تحكم فى نشاطات المواطنين أو الجماعات والمؤسسات داخل حدودها الإقليمية، تصبح الدولة بلامعنى ولوكانت حدودها السياسية قائمة وآمنة.

أما عن أثر العولمة على المواطنة تحديداً فهو فى غاية الخطورة؛ ذلك أنه يعمل ليس على توسيع مدى المواطنة، وإنما على تحويل المضمون التقليدى للمواطنة كعضوية فى الجماعة السياسية فى دولة ما، إلى إسلوب للحياة يشكل هوية الفرد فى كل مكان فى العالم؛ "فالذين احتضنوا فكرة المواطنة العولمية كانوا ينظرون للمواطنة على أنها أكثر اتساعاً من مجرد عضوية رسمية فى دولة قومية، أو مشاركة فى حيز صغير لجماعة سياسة، وإنما كانت المواطنة العولمية تتشكل من خلال مشاركة الأفراد بوصفها طريقة للتفكير والحياة تتكشف تباعاً وتتطور بمرور الوقت"[3].

---

(1) Lentner (Howard H), " Power and Politics in Globalization: The Indispensable State", Routledge, London & New York, 2004, P:155.

(2) أنتونى جيدنز، الطريق الثالث، ص : 66-67.

(3) Schattle (Hans), "The Practices of Global Citizenship", Rowman &Littlefield Publishers, Inc., New York, 2008, P:23.

ولكى نفهم أثر العولمة على المواطنة الذى أدى إلى ظهور هذا المفهوم الجديد المسمى "بالمواطنة العولمية"؛ ينبغى أولاً أن نوضح نقطتين هـامتين عن المواطنة العولمية:

(أ) كيف بدأت المواطنة العولمية؟.

(ب) من هو الإنسان العولمى؟.

ثم نستتبع ذلك بالحديث عن ثلاث نقاط رئيسية عن هذا المفهوم، هى كما يلى:

(ج) طبيعة المواطنة العولمية.

(د) مستقبل المواطنة العولمية.

(هـ) نقد المواطنة العولمية.

(أ) بداية المواطنة العولمية:

إن محاولة النظر إلى مفهوم المواطنة العولمية على أنه مجرد تعبير عن حالة المواطنة كما نعرفها لكن على نطاق أوسع يشمل العالم، يجعلنا نرى بداية هذا المفهوم عند الرواقيين، فهم أول من تكلم عن ربط العالم برباط الإنسانية، بحيث يكون كل إنسان مواطناً فى العالم وقد كانت معظم كتاباتهم تذخر بذلك، منها ما كتب على لسان الفيلسوف الرواقى "إيبكتيتوس"(*): " إنك مواطن عالمى، وجزء من العالم"[1]، فالفرد يكتسب أهميته بإنتمائه للعالم ولباقى سكان العالم. يقول "إيبكتيتوس" فى ذلك: " ألا

(*) ابيكتيتوس Epictetus (55م-135م): فيلسوف رواقى رومانى، ولد عبداً لكنه حصل على حريته بعد ذلك، أنشاء مدرسة الفلسفة فى روما، لكنه طرد مع من طُرد من الفلاسفة من روما فى زمن الإمبراطور "دوميتيان" Domitian، فهاجر إلى بلاد اليونان وظل يُدرِّس هناك حتى وفاته، أهم مؤلفاته "المقالات"، والذى جمّعه تلميذه من أقوال شفهية له.

(1) Epictetus, "The Discourese", Trans.by: George Long, Biblio Bazaar, New York, 2008, B:I, P:119

تعلم انه كما أن "القدم" لا تصبح قدماً لو أننا نزعناها عن الجسد، كذلك أنــت لا تكون إنساناً لو أنك انفصلت عن سائر البشر. فلأى شئ يكــون الإنــسان إنسانا؟ عندما يكون مواطناً لدولة؛ أولاً لتلك الدولة التى تضم الآلهة والبشر، ثم بعد ذلك، لتلك الدولة التى تأتى فى المرتبة الثانية، والتــى هــى نــسخة مصغرة للدولة العالمية"[1].

وقد شدد معظم الفلاسفة الرواقيين على فكرة المواطنة العالمية" تلك، وذلــك تحت مبدأ المساواة والاخوة بين البشر، لذلك "فنحن ندين للرواقية تطويرهم لمفهوم المواطنة العالمية، ولو أنه لم يتجاوز المعنى المجازى، وقطعاً لم يصل إلى الحيــز القانونى أو السياسى، ورأيهم هذا لم يتضمن إنشاء دولة عالميــة بــأى صــورة منظمة"[2]. إلا أن مجرد التفكير فى وضعية أخلاقية تساوى بين الناس جميعاً فــى صفة "المواطن"، تعد محاولة بارزة فى مجال الفكر السياسى، وهو ما يجعل تلــك الفكرة عن المواطنة العالمية – ولو أنها لم تنفذ– كامنة فى العقل الفلسفى الغربــى لزمن طويل حتى عادت للظهور مرة أخرى فى القرن الثامن عشر على يد حركة التنوير.

ولعل من الأمور التى ساعدت على عودة ظهــور مفهــوم المواطنــة العالمية هى حالة الحرب المستعرة لفترات طويلة التى عاشتها أوروبا فــى القرنين السادس عشر والسابع عشر، حيث كان الصراع على الأرض وبسط النفوذ بين الممالك المختلفة قد حفز العقل الفلسفى على العودة للتفكيــر فــى إحداث السلام الاجتماعى باعتبار العالم كله وطناً واحداً والكل فيه مواطنين. وهى الفكرة التى قدمها بشكل مميز الفيلسوف الألمانى"عمانويل كانط(*) فى

(1) Epictetus, "The Discourese", B:II, P:107.
(2) Heater (Derek Benjamin), "A Brief History of Citizenship", Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004, P:105.

(*) عمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804م): أحد أكبر فلاسفة ألمانيا، وأحد أهم من تناولوا نظرية المعرفة فى القرن الثامن عشر، تأثر بفكر التنوير، ودافع عن=

مشروعه للسلام الدائم والذى كان يحمل فيه المسئولية لجميع الدول من أجل تحقيق السلام العالمى، وقد تكلم فى مؤلفه هذا عن القانون العالمى **Cosmopolitan Law** والذى يطبق إذا ما اعتبرنا "الناس والحكومات فى علاقاتهم الخارجية وفى تأثير بعضهم فى بعض، وكأنهم مواطنون لمدينة إنسانية شاملة" [1]. وهى الفكرة التى " تتشابه بشكل ذى دلالة مع الفكر الرواقى والمسيحى"[2] حيث سيادة قانون عام- فوق كل الدول والحكومات والقوانين الدولية- لتحقيق توحد وترابط بين كل شعوب الأرض.وقد راجت تلك الفكرة بين أنصار مدرسة التنوير فى القرن الثامن عشر تحديداً[*]. غير أن تلك الفكرة لم تنجح بسبب بروز فكرة أشد ضراوة منها وهى فكرة القومية **Nationalism**[**] فالدفعة التى حصل عليها مفهوم "المواطنة العالمية" من جانب حركة التنوير كانت ضعيفة بالمقارنة مع القوة الأيديولوجية لفكرة القومية، التى طمست بشكل شبه كامل فكرة العالمية تلك طوال قرن

=العقل وهاجم الميتافيزيقا التقليدية، وقال بإمكانية تطويرها باستخدام نظرية المعرفة. من أهم مؤلفاته: "نقد العقل الخالص" "نقد العقل العملى".

(1) عمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ص :40.

(2) Heater (Derek Benjamin), " Citizenship: The Civic Ideal in World History, Politics, and Education", Manchester University Press, Manchester, 2004, P:55.

(*) العديد من كتاب التنوير قد عبروا عن هذه الفكرة مثل "توماس بين" و "ديدرو" و"فولتير" للمزيد راجع:

Schlereth (Thomas), The cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought: its Form and Function in The Ideas of Franklin, Hume, and Voltaire, 1694-1790", University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1977.

(**) من العوامل التى ساعدت على بروز فكرة القومية بقوة قيام الثورتين الأمريكية 1776م والفرنسية 1789م، حيث كان لهما أثر بارز فى تقوية النزعة القومية بشدة فى تلك الفترة.

ونصف- إن لم يكن قرنين- من الزمان"[1].

وإذا حاولنا أن نفهم ما كانت تعنيه فكرة "المواطنة العالميـــة" آنـــذاك، فسنجد أنها كانت مختلفة نوعاً ما عن مفهوم"المواطنـــة العولميـــة" اليـــوم، فالعولمة لم تكن قد ظهرت وقتها، وبالتالى كانت تلك الفكرة القديمـــة عـــن المواطنة العالمية مجرد رؤية شبه مثالية عن عالم واحـــد ذى قـــيم خلقيـــة مشتركة، يتحرك فيه بحرية المواطن العالمى، وهو ما صاغه رجال التنوير فى مصطلح "العالمية" **Cosmopolitanism** والذى كان" يعنـــى حرفيـــاً، المواطنة العالمية... وكان يعكس الاعتقاد "التنويرى" بأن الفرد كان أولاً وقبل كل شئ عضواً فى الجماعة الإنسانية، وثانياً بعد ذلك عضو فى دولة مـــا أو أمة بعينها"[2] أى أن مواطنته العالمية تسبق مواطنته القومية. وهى الفكـــرة التى عبر عنها الفيلسوف "توماس بين" خير تعبير بقوله: "إن وطنـــى هـــو العالم، ودينى هو فعل الخير"[3](*) .

ففكرة المواطنة العالمية كانت ترفض تقديم إنتماء الفرد لبلد معين على إنتمائه إلى الإنسانية والعالم بأسره، فهى تعود به إلى هويته الأولـــى: إنـــه إنسان، وإن العالم كله هو وطنه. وبذلك تصبح فكرة "المواطنة العالمية" هى النقيض لفكرة القومية التى تدافع عن الاختلاف بين الأمم، وترفض الخلـــط بين الثقافات والحقيقة التاريخية تقول إن الدول ورجال السياسة العمليـــة قـــد تبنوا مفهوم القومية بينما تحمس لفكرة "المواطنة العالميـــة" مجموعـــة مـــن المثقفين ورجال السياسة النظرية والذين كانوا موضع اســـتهتار واســـتكبار رجال السياسة العملية، كما كان يقول "كانط" حيث كانوا يعـــدونهم حكمـــاء

---

(1) Heater, D.B, " A Brief History of Citizenship", P:108.
(2) Historical Dictionary of The Enlightenment, edit by: Harvey chisick, Scarecrow Press, Maryland, 2005. PP: 126-127.
(3) Paine, T., "Rights of Man", P: 160.
(*) "My Country is The World, and My Religion is to do good".

لاخطر منهم على الدولة التى يجب ان تستمد مبادئها من التجربة[1]. ولـــذلك لم يكن هناك نصير حقيقى لفكرة المواطنة العالمية سوى أولئك المثقفين الذين راقت لهم فكرة إكتشاف العالم فى زمن الغزو الأوروبـــى، وأعلنـــوا انهـــم أصبحوا مواطنين عالميين. وهو ما أدى فى النهايـــة إلـــى طمـــس مفهـــوم المواطنة العالمية من جديد، وإزدهار المواطنة التقليدية مع إزدهـــار الدولـــة القومية.

وقد ظل مفهوم "المواطنة العالمية" فى صيغته شبه المثالية التى كـــان عليها منذ القرن الثامن عشر حتى حدث التحول الأهم وهو ظهور العولمـــة، حيث تطور هذا المفهوم إلى شكل مختلف من أشكال المواطنة هى" المواطنة العولمية". لكن قبل الحديث عن مفهوم "المواطنة العولمية" ينبغى أولاً أن نفهم طبيعة المواطنة العالمية حتى يظهر لنا الفرق الجوهرى بين المفهومين والذى يعد المتسبب الأساسى فيه هو نظام العولمة.

إن مفهوم "المواطنة العالمية" كما ســـبق وذكرنـــا، مفهـــوم شـــبه مثالى، له جاذبية وشعبية فى أوساط المثقفين تحديداً، وهو مـــا جعلـــه لايمثل أى خطورة تذكر على مفهوم المواطنة التقليدى، خاصة وأنه قد سبق وأن تراجع هذا المفهوم أمام فكـــرة القوميـــة وفكـــرة المواطنـــة التقليدية من قبل. لهذا كان ينظر له على أنه مجرد اجتهاد فكرى أكثـــر منه مشروع عملى قابل للتطبيق، فهو مجرد "فعل يـــشير إلـــى طـــرق التفكير والحياة داخل التجمعات متعددة الفئات والمدن والديانات والدول والأمم، وكذلك الجماعات المرتبطة كالجيرة، والتكـــتلات ومؤســـسات الخدمات، والاتحادات الرسمية"[2]؛ أى أنه مفهوم يعبر عن التعايش مع كل صور الاختلافات والتنوع الدينى والثقافى والفكرى والسياسى.

---

(1) كانط، مشروع للسلام الدائم، ص :23.

(2) Schattle, H., “The Practices of Global Citizenship”, P: 3.

وحين يصبح كل فرد على وجه الأرض مواطناً عالمياً تصبح فكـرة وجود قانون واحد يفصل بين الجميع مطلوبـة، وقـد رأى أنـصار فكـرة المواطنة العالمية أن المدخل إلى تلك الفكرة فى العصر الراهن هى " حقوق الإنسان"(*)(1)، فبعد أن يصبح ما يربط الناس بعضهم ببعض هو إنـسانيتهم، تصبح حقوق الإنسان هى المبادئ التى يجب أن يتم الإحتكام إليها عند وضع قانون لكل العالم؛ لهذا راجت فكرة إستبدال حقوق الإنسان بحقوق المواطنـة التقليدية بين أنصار "المواطنة العالمية".

والحقيقة أن إختيار "حقوق الإنسان" تحديداً كبديل لحقوق المواطنة إنما يرجع بالأساس إلى أن العالم لا يزال ينظر إلى حقوق الإنسان هى الأخـرى نظرة شبه مثالية، ففى الوقت الذى تطبق فيه الـدول الديمقراطيـة حقـوق المواطنة بصرامة شديدة، فإنها تتعامل مع حقوق الإنسان بشكل ودى أكثـر منه رسمى، بحيث لا ينظر إلى من يخرق حقوق الإنسان نظرة جادة تماماً، وإنما يتم التعامل مع الأمر بشكل نسبى وفقاً للمصالح الدولية(**).

وقد استبدل أولئك الذين يرون فى مفهوم المواطنة العالميـة صـورة مثالية أكثر منها واقعية تطبيقية؛ استبدلوا نظرية الحقوق والإلتزامات بأخرى

(*) حقوق الإنسان Human Rights : هى تلك الحقوق والحريات التى يملكها الإنـسان بوصفه بشراً، وهى مطلقة ولا يمكن حرمانه منها، فهى تعبر عن تساوى البشر فـى القيمة الأخلاقية بغض النظر عن أى اختلافات قد تكون موجودة بينهم.

(1) قايد دياب، المواطنة والعولمة، ص :319.

(**) يعد موقف الولايات المتحدة الأمريكية وباقى دول مجلس الأمـن الـدائمى العـضوية المتناقضة خير مثال على هذا التعامل النسبى مع قضايا حقوق الإنسان، ففى الوقت الـذى تندد فيه تلك الدول بغياب حقوق الإنسان أو إنتهاكها فى بعض البلـدان مثـل الـصين أو السودان أو كوبا، نجدها تتجاهل تماماً ما يحدث فى بلدان أخرى من انتهاكـات واضـحة مثل اسرائيل او حتى المملكة العربية السعودية.

تتعلق بما أسموه "الإحساس بالعالم World Awareness "؛ بمعنى ان المواطن العالمى ينبغى أن يكون ملماً ومتعاطفاً ومشاركاً فيما يحدث حوله فى كل بقاع الأرض، وهو ما يربط تحركاته و نشاطاته بمسألة الضمير الإنسانى أكثر من كونها إلتزامات حقيقية يفرضها عليه وضعه كمواطن ملتزم. وهو ما جعل خلافاً يتولد حول مدى إمكانية وجود مواطنة بدون حقوق والتزامات محددة"، فبعض المفكرين اعتبروا أن الحقوق والتزامات معاً يشكلاً جزءاً جوهرياً لأى نوع من أنواع المواطنة، بينما تجنبت الغالبية من المفكرين -ولوضمنياً على الأقل- استخدام لغة الحقوق، وركزوا بدلاً منها على فكرة المسئوليات المقبولة فى إطار زيادة الإحساس بالعالم"[1]، وبهذا غلب على المتحدثين عن المواطنة العالمية اعتبارها مجرد وضعية لمن يرون فى أنفسهم الرغبة فى العمل الخيرى التطوعى فى أى مكان بالعالم؛ بل إن كلمة "المواطن العالمى"(*) أصبحت تدل - لا على معنى سياسى- بل على صفة أخلاقية إنسانية فى المقام الأول، وما دعم ذلك إنتشاراً الجمعيات والمنظمات غير الحكومية(**) التى ترفع شعارات المواطنة العالمية وتدافع عن حقوق الإنسان فى المناطق المتضررة من الكوارث السياسية والطبيعية

---

(1) Schattle, H., " The Practices of Global Citizenship", P: 33.

(*) المواطن العالمى Global/World Citizen: مصطلح يشير - عند البعض- إلى فكرة الانتماء إلى العالم والعمل على جعل العالم مكاناً أفضل للعيش فيه. بينما يعبر من ناحية أخرى عن فكرة تخطى القوميات والحدود السياسية للدول وقبول تلاحم دول العالم فى كيان واحد يشمل الكوكب كله.

(**) واحدة من أشهر المنظمات غير الحكومية التى تقوم بهذا النشاط هى "شبكة المواطنين العالميين". وهم يعلنون أن فلسفتهم تقول " إن شعوب العالم هم شعب واحد... وأن التنوع فى المجتمع العالمى هو نقطة قوته". ويدافعون عن قيم السلام والعدالة والتسامح. للمزيد عنهم انظر موقعهم على شبكة الانترنت: www.globalcitizens.org.

فى كل أنحاء العالم. وهو ما يعنى أن مفهوم المواطنة العالمية فى أساسه يشير إلى الفعل الأخلاقى أكثر مما يشير إلى الوضع السياسى.

غير أن الفصل التام بين ما هو "عالمى" وما هو "عولمى" يعد أمراً خاطئاً قطعاً، لأن العولمة– وإن كانت أعقد من مجرد اتساع للنشاطات الحياتية لتشمل العالم، إلا أن تلك "العالمية" جزءاً لا يتجزأ من العولمة، وعليه فإن مفهوم "المواطنة العالمية" بما يحمله من مضامين قد تبدّل وتحوَّر فى إطار نظام العولمة لكنه لم يختفى كلية؛ " فالمواطنة العولمية" تحمل فى داخلها بعض معانى "المواطنة العالمية"، وإن كانت الثانية تقتصر على الإحساس بالعالم، والمساواة بين البشر، وتدافع عن القيم الإنسانية العليا، فإن الأولى تطالب بتغيير جذرى فى الفكر السياسى فيما يتعلق بمسألة العضوية فى الجماعة السياسية، وطبيعة دور الفرد فى زمن العولمة.

(ب) الإنسان العولمى:

على الرغم من التمييز الموجود بين "المواطنة العالمية" " **World citizenship**"، و"المواطنة العولمية **Global Citizenship** " من ناحية المصطلح(*) إلا أن ذلك التمييز ليس له أهمية كبيرة عند الحديث عن الإنسان العالمى أو العولمى، لأن المضمون المطلوب هنا لهذا الإنسان أن يكون منفتحاً على العالم، متخطياً لفكرتى الحدود والحواجز التى تقوم عليها المواطنة التقليدية والحقيقة أن عملية المقارنة بين ما هو "قومى"، وما هو "عولمى" فى إطار الحديث عن الإنسان العولمى تعد المحرك الأساسى لهذا

(*) عادة ما يتم الحديث عن " المواطنة العولمية" بوصفها نتاج العولمة ولا يتعدى عمرها العقود الثلاثة الأخيرة، أما المواطنة العالمية فهى فكرة قديمة أقدم من العولمة بكثير للمزيد من التفاصيل حول استخدام مصطلح "المواطنة العالمية" فى القرنين الثامن عشر والعشرين قبل ظهور العولمة أنظر:
Carter, A, " The Political Theory of Global citizenship", PP: 143-145.

المفهوم؛ فالإنسان القومى الذى أصبح النموذج المثالى للمواطن التقليدى منذ قيام الدولة القومية يتمسك بقوميته ولغته وثقافته وأصوله العرقية والدينيـــة، ويصبح بمرور الوقت حساساً ومتشككاً تجاه أبناء الثقافات الأخرى، وهو ما يجعله بالضبط عكس ما ينبغى أن يكون عليه المواطن العولمى، فهذا الأخير لأنه إنسان عولمى فهو صورة أصيلة للمواطن المجرد من رواسب القوميـــة المتطرفة، والأنانية الجماعية المفرطة[1]. ولذلك يكون أكثر قابلية للإنفتـــاح على العالم وأكثر قدرة على الإنتماء لكل أكبر من حيز أمته المحـــدود؛ شـــو حيز الإنسانية كلها.

فلو نظرنا إلى الإنسان القومى سنجد أنه يتميز " بضيق الأفـــق، لأن حدود مشاركته تقتصر على أبناء أمته ولا تتعداها إلى أبناء الأمم الأخـــرى، إلا إذا إقتضت مصلحة الأمة ذلك.. بينما يؤمن الإنسان العالمى أن الإنسانية هى الميزة المشتركة التى تربط وتشد الناس بعضهم إلى بعض، وهى تتخطى كل الحواجز السياسية والعرقية والإثنية والثقافية التى تحـــول دون تـــآخيهم وتعاونهم[2]؛ أى أن الإنسان العالمى، الذى هو النـــسخة الأولـــى للمـــواطن العولمى، هو عكس هذا الإنسان القومى، وكما كان هذا الأخير هو المتمتـــع بالمواطنة التقليدية منذ قيام الدولة القومية، فإن الإنسان العالمى هو الشخص الذى سيمارس المواطنة العولمية ويعبر عن قيمها إذا ما حلت محل المواطنة التقليدية.

والمواطن العولمى ينزع دائماً إلى الفعل الذى يشمل أو يرتبط بالعالم، ويبتعد قدر الإمكان عن الأفعال المحدودة النطاق، فهو يقيم أفعاله وفقاً لأثرها على العالم ككل؛ فلم تعد الحياة عنده مجرد الحى الذى يسكن فيـــه، أو البلـــد

---

(1) فضيل أبو النصر، " الإنسان العالمى: العولمة والعالمية والنظام العـــالمى العـــادل"، بسيان للنشر والتوزيع، بيروت، 2001، ص :130.

(2) فضيل أبو النصر، الإنسان العالمى، ص : 118-119.

التى يحمل جنسيتها ولا حتى الأمة التى ينتمى لها، وإنما هو يفكر ويتصرف بشكل أكثر إتساعاً. لهذا تظهر عولميته فى تصرفه اليومى، " فالأفراد الذين يتصرفون كمواطنين عولميين، يشاركون فى نظـــام جمـــاعى ذى أهـــداف عولمية، وتبدأ مشاركتهم تلك من حياتهم اليومية، وتظهر فى ممارساتهم التى يقومون بها كل يوم، وفى النتائج التى تترتب على تلك الممارسات، صـــعوداً إلى المستوى الذى يشمل الكوكب كله"[1]. وهو ما يعنى أن المواطنة العولمية كى تتحقق تحتاج إلى الفعل العولمى الذى يصدر من مواطن عولمى يرى فى العالم ككل بيته الذى ينتمى له.

والحقيقة أن الحياة التى يعيشها الفرد كانت – ولا تزال إلى حد كبير– أسلوباً لإعداد المواطن التقليدى الذى يهتم بشؤون مجتمعه أو أمته فقط، ولا يعطى كبير اهتمام لما يحدث وراء الحدود فى سائر دول العالم، وهو عكس ما ينبغى على المواطن العولمى أن يتعلمه ويتربى عليه.

وإذا حاولنا هنا أن نبحث فى الحالات التى عبرت عن سلوك المواطن العولمى فسنجد –فى الأغلب– أن هناك ما استجد فى تلك الحالات وأدى فى النهاية إلى تغيير نمط حياة الفرد وتحويله من مواطن تقليدى إلـــى مـــواطن عولمى. ويمكننا هنا أن نحصر نماذج تلك المستجدات التى تؤثر فـــى حيـــاة الفرد وتحوله إلى مواطن عولمى، أو على الأقل إلى شخص يمكن أن يتحول فيما بعد إلى مواطن عولمى:

(1) النشأة فى مجتمع متعدد الثقافات:

فعملية الإحتكاك اليومية مع أشخاص ينتمون إلى ثقافات أخـــرى منـــذ الصغر يساعد الفرد على تفهم العديد من الاختلافات وقبولها والتعايش معها، الأمر الذى يقلل من الحساسية المفرطة ومن النزعة القومية المتطرفة التى قد تسيطر على الفرد وتمنعه من التواصل مع سائر الأفراد من جميع الجنسيات.

---

(1) Albrow, M., " The Global Age", P :177.

(2) العيش فى مجتمع من المهاجرين:

فالإنتقال من البلد التى ينتمى لها الشخص إلى بلد آخر، والعيش مع أشخاص من ثقافات وأعراق مختلفة؛ بل واستخدام لغة جديد غير اللغة القومية، والاختلاط بمهاجرين من جنسيات مختلفة يعطى شعوراً للفرد بأنه يعيش فى صورة مصغرة للمجتمع العولمى الكبير حيث يمكن للفرد أن يتعايش مع كل الأجناس والأعراق والثقافات واللغات دون أن يكون لذلك أثر سيئ على قوميته.

(3) العمل خارج البلد:

وهى من التجارب المؤثرة فى حياة الفرد، فالأشخاص الذين يقضون سنوات طويلة من عمرهم يعملون خارج بلادهم يكونون أكثر نزوعاً نحو قبول الآخر؛ فصفة التوجس والشك التى تسيطر على المواطن التقليدى القومى تجعله يصدق معظم ما يقال من سلبيات عن سائر الأمم والمجتمعات الأخرى؛ بينما تعمل تلك التجربة الحياتية على تصحيح رؤية الفرد نحو سائر الأمم الأخرى عبر المعايشة الطبيعية على أرض الواقع.

(4) تجربة تعليمية فى سنوات الدراسة:

وهى من الحالات الشائعة جداً، حيث السفر لأغراض تعليمية دائماً ما يترك فى الفرد أثراً طيباً عن البلد الذى تعلم فيه، وكون صداقات وعلاقات اجتماعية مثمرة، وهو مايجعل الفرد أكثر دراية بالآخر فيما وراء الحدود القومية وأكثر قبولاً لفكرة الترابط العولمى بين الثقافات.

والحقيقة أن هناك العديد من الحالات(*) التى مرت بواحدة أو أكثر من

(*) من الحالات المعبرة عن التنوع الثقافى المؤثرة فى صنع المواطن العالمى حالة "واشنطن سى سيب" وهو مؤسس واحدة من أكبر مؤسسات المحاسبة والاستشارات فى آسيا، ومستشار سابق بالعديد من مؤسسات التنمية الدولية: نشأ " سى سيب"=

تلك التجارب السابقة وأعلنت فى فترات تالية قبولها لفكرة المواطنة العولمية، بل والدفاع عنها بوصفها مستقبل المواطنة فى عصر العولمة.

لكن تظل فكرة المواطن العولمى مجرد وهم مثالى فى نظر البعض، وأنه مهما قيل من كلام إيجابى عن المواطن العولمى، فإنه لن يغير من الحقيقة شيئاً؛ وهى أنه إذا كان الفرد مواطناً فى كل مكان، فإنه يصبح غير مواطن فى أى مكان، ذلك أن المواطنة مثل الدولة تحتاج إلى حيز محدد يميزها، فهى فى النهاية أداة تمييز وتفرقة، وجعلها للعالم كله يعنى أيضاً إلغائها من العالم كله.

(ج) طبيعة المواطنة العولمية:

إن المواطنة العولمية تختلف فى طبيعتها عن كل من المواطنة التقليدية والمواطنة العالمية؛ ذلك انها نتاج ظهور نظام العولمة فى العقد الأخير من القرن العشرين، فهى لا تعبر عن عضوية فى جماعة سياسية فى دولة ما، ولا تعنى مجرد ربط العالم برباط الإنسانية وزيادة الوعى والإحساس بالعالم ومشكلاته، وإنما هى رؤية جديدة لطبيعة مفهوم المواطنة فى عصر العولمة؛ تلك الطبيعة التى تعبر عما هو مطلوب من المواطن فى زمن أصبحت فيه الدولة أقل سيطرة وقوة، وأصبح فيه التواصل بين أجزاء العالم أيسر ما

=فى "مانيلا" عاصمة الفلبين، حيث كانت أسرته الصينية المهاجرة تعيش فى حى صينى هناك، وقد ألحقه والده هو وأشقائه بفصول تعليم اللغة الصينية يومياً بعد انتهاء دراسته العادية بالمدرسة. وقد كان لهذا التلاقى الثقافى الأثر الهام على "سى سيب" الذى شجعه على الالتحاق بجامعة كولومبيا بالولايات المتحدة، حيث حصل على درجة الماجستير فى الاقتصاد، وبدأ الإعداد للدكتوراه لكنه تركها وتطوع بالجيش الأمريكى بعد أن قامت القوات اليابانية بإعتقال والده أبان الحرب العالمية الثانية.

للمزيد عن نماذج تمثل التفاعل العولمى لمواطنين، أنظر :

Schattle, H, " The Practices of Global Citizenship", PP :10-23.

يكون.

وبينما استطاع الباحثون فى المجال السياسى أن يتجاهلوا مفهوم "المواطنة العالمية" كمنافس محتمل للمفهوم التقليدى للمواطنة القومية، فإنهم فشلوا فى تجاهل مفهوم "المواطنة العولمية" وأصبح الحديث عن المواطنة فى عصر العولمة وما سيطرأ عليها من مراجعات فكرية أمراً شائعاً فى المؤلفات والأبحاث التى تتناول موضوع المواطنة اليوم؛ فعدد كبير من الباحثين فى مجال المواطنة يرون أن المواطنة التقليدية لن تصمد كما هى فى المستقبل، وأنها فى طريقها للتغيير، **والسبب فى ذلك يرجع إلى عمليتين متزامنتين:**

(1) زيادة معدلات التكتلات الإقليمية، مثالها البارز الاتحاد الأوروبى.

(2) إتساع نطاق العولمة بإعتبارها عملية تاريخية أصبحت تشمل السياسة والاقتصاد والثقافة معا[1].

"فالمواطنة العولمية" وإن كانت تحمل فى داخلها بعض ملامح "المواطنة العالمية"، كونها "تركز على مستقبل الكوكب"[2] أيضاً، إلا أنها ليست نتاج تلك المواطنة، وإنما هى نتاج نظام العولمة الذى أجبر الدولة على أن تفتح حدودها للتواصل بين الأفراد وبعضهم البعض فى كل أنحاء العالم، وهو ما صنع حالة من الانتماء بين هؤلاء الأفراد وبين الحيز الذى يتواصلون عبره، وهو أيضاً ما صنع مواطنة من نوع آخر ينتمى فيها الفرد، لا إلى أرض محددة، وإنما إلى العالم ككل، سواء كان هذا العالم حقيقى أو افتراضى[*] وبذلك ضعفت علاقة الفرد بالدولة فى مواجهة

---

(1) السيد ياسين، المواطنة فى زمن العولمة، المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، القاهرة، 2002، ص :1.

(2) Albrow, M., " The Global Age", P:177

(*) الواقع الافتراضى Virtual Reality : هو أحدث صيحة فى عالم الحاسبات،=

علاقته بالعالم ككل. وبينما كانت المواطنة العالمية موجوذة أكثر بين دفتى الكتب، وفى آراء الباحثين والمناصرين لتلك الفكرة، فإن المواطنة العولمية فى الألفية الجديدة أصبحت أكثر من مجرد فكرة مجردة يتبناها بالأساس الفلاسفة والحالمون فهى الآن تداهمنا أكثر من أى وقت مضى عبر الممارسات اليومية[1]؛ إنها واقع مطبق يزداد كل يوم ويتقدم ويتسع مجاله بتقدم وإتساع العولمة نفسها.

ولو أننا حاولنا أن نرى الفرق بين "المواطنة العولمية" وبين الصور الأقدم للمواطنة فسنجد أن هناك اختلافاً جوهرياً بينهما؛ هذا الاختلاف يتعلق بعدم وجود حيز بعينه للمواطنة العولمية، وهو الشرط الضرورى للأنواع الأقدم من المواطنة، "فالمواطن العولمى لا يحكم الدولة العولمية كما كان

=حيث قدرة الحاسب الألى على صنع عالم يبدو حقيقياً بما يقدمه من صور وملفات صوت وصورة وغيرها. وهو ما يظهر بوضوح على شبكة الانترنت، من هنا تكون مفهوم Netizen أو مواطن النت فى مقابل المفهوم التقليدى Citizen حيث يتواصل مواطن النت مع العالم بأسره على الانترنت بدون قيود أو حدود. غير أن هذا النوع من المواطنة الافتراضية تترك آثاراً سيئة على الفرد، مثل الانعزال، والبعد عن الواقع الحقيقى وإدمان الجلوس أمام الحاسب الآلى، واحتمال التعرض للنصب الألكترونى، وارتكاب جرائم الكترونية..الخ للمزيد عن فكرة المواطنة الافتراضية، راجع :

Falk, R., "An Emergent Matrix of Citizenship" , P:16.

وللمزيد عن سبل المشاركة السياسية والتفاعل الاجتماعى عبر التكنولجيا الحديثة التى يقدمها الحاسب الآلى راجع:

Holmes (David), "Virtual Politics: Identity, and Community in Cyberspace", Sage Publications, London, 1997.

Mossberger, K. & Tolbert (Caroline J), " Digital Citizenship: The Internet, Society, and Participation", M.I.T Press, Massachusetts, 2008.

(1) Schattle, H., "The Practices of Global Citizenship", P:6.

يفعل مواطن أرسطو"، كما أنه لا يرتبط بعلاقة تعاقدية معها كما فى نمـــوذج الدولة القومية. وإنما هو بالأساس يشكل الدولة ويصنعها عبر ممارساته التى تعلمها[1]. فالدولة تتكون عبر نشاطات المواطنين وليس عبر صـــنع حـــدود سياسية على حيز من الأرض؛ فالعالم كله هنا يصبح متاحاً للدولة العولمية، ومساحة تلك الدولة تمتد إلى آخر ما يمكن أن تصل إليه نشاطات مواطنيها، " ففى عصر العولمة تصبح مهمة المواطنين العولميين هى بناء الدولة العولمية الذى يتم فى نشاطاتهم اليومية ومن خلالها"[2].

من هنا يصبح دور المواطن العولمى أكثر خطورة مـــن دور المـــواطن التقليدى، فهذا الأخير لو تقاعس عن أداء دوره كمواطن فى دولته فقـــد تتعطـــل بعض المؤسسات الدستورية عن العمل لكن مع بقاء كيان الدولة قائماً. بينما لـــو تقاعس المواطن العولمى عن القيام بدوره يؤدى إلى إختفاء الدولة العولميـــة أو عدم قيامها أصلاً، فهى فعلياً غير موجودة ســـوى فـــى ممارســـاته ونـــشاطاته العولمية. وهو الأمر الذى كان موضع نقد لفهوم المواطنة العولمية كما سيأتى.

وكما سبق وقلنا إن العولمة لا تنطلق من فراغ، وإنما تبدأ مـــن حيـــز الدولة الشكلى؛ فهى لا تقضى على الدولة وإنما تنزع صلاحياتها التـــى قـــد تعوق النشاطات العولمية للأفراد والجماعات التى منها تتكون العولمة بإتساع العالم. وهو الأمر نفسه الذى تفعله العولمة مع "المواطن العـــولمى"، فهـــى لاتطلب منه أن يتخلص من هويته المحلية فى مقابل حصوله علـــى هويـــة عولمية، وإنما تجعله ينطلق من محليته إلى فضاء أرحب يصنع لـــه هويتـــه العولمية، فقبل أن يمتلك الفرد شعوراً بالعالم من حَوله يجب أولاً أن يتـــوفر لديه شعوراً بذاته **Self-Awareness**، بمعنى ألا يمنع نفسه من الانطلاق،

---

(1) Albrow, M., "The Global Age", P: 177.
(2) Ibid, P: 177.

وأن يظل أيضاً محتفظاً بهويته[1]. فالهوية التى يكتسبها الفرد من خلال إنتمائه للعالم بوصفه مواطناً عولمياً، لا تلغى كونه منتمياً إلى دولة ما أو أمة بعينها أو عرق محدد، فلا يوجد تقسيم للمكانة الاجتماعية للفرد فى صورة "إيجابى" فى مقابل "سلبى"، أو "محلى" فى مقابل "عولمى"، بينما الحقيقة أن الموقف يعبر عما هو "محلى" و"عولمى" فى الوقت نفسه، إنه خليط عملى يجمع بين المحلية والعولمية، فالأمر ليس مواجهة بينهما[2]. وعلى المواطن العولمى دائماً أن يعمل على تغليب نزعته العولمية على نزعته المحلية الضيقة، وفى الوقت نفسه يستفيد من هويته المحلية فى إثراء عولميته، ولعل ما يحدث فى العالم اليوم من تبادل ونشر للثقافات واللغات والعادات والتقاليد الفلكلورية بين أرجاء العالم إنما يؤكد على ذلك المعنى، حيث يقوم أبناء الثقافات المختلفة بنشاطات عولمية مستعنين فى ذلك بأصولهم وثقافاتهم المحلية، إنه ليس صراعاً بين الأحدث (السيارة ليكساس) والأعرق (شجرة الزيتون) كما قال " توماس فريدمان"، وإنما هو تناغم بين ما كان محلياً بالأمس وأصبح عولمياً اليوم.

ولقد ارتبطت المواطنة العولمية منذ ظهورها على الساحة السياسية بعدد من الظواهر التى ميزتها عن المواطنة التقليدية، والمواطنة العالمية. **ويمكننا أن نصيغ تلك الظواهر فى النقاط الأربع التالية:**

(1) النظر للعالم ككلٍ واحد: فالمواطنة العولمية تحمل فى داخلها مضموناً كلياً يشمل العالم على إتساعه؛ " فإمتداد المواطنة إلى النطاق العولمى يتحقق فى صورة روح طموحة تقوم على الوجدان والتراث الفكرى الطويل عن الوحدة المطلقة للتجربة البشرية، مما يعطى دفعة لسياسة الرغبة فى اعتبار الكوكب كلاً واحداً يقوم على السلام والعدالة

(1) Schattle, H., "The Practices of Global Citizenship", P: 29.
(2) Scholte, J.A, " Globalization", P:79.

والاستقرار[1] وهو ما يدفع المواطن العولمى إلى أن يسلك سلوكاً عولمياً ويضع فى اعتباره أثر ذلك السلوك على العالم ككل.

(2) المواطن العولمى العابر للقوميات: وهو ناتج عن الظاهرة السابقة، حيث يكون "المواطن العولمى- رجلاً كان أو امرأة- ذا شأن عابر للقوميات **Transnational**"[2]. بمعنى أن يرتبط سلوكه ونشاطاته الحياتية اليومية بما يدور خارج النطاق التقليدى لدولته أو أمته إلى كل مكان بالعالم، فهو يهتم أو يتصرف بالاهتمام نفسه فيما يتعلق بما يحدث فى أقصى العالم، مثل اهتمامه وتصرفه فيما يتعلق بمجتمعه المحلى أو دولته.

(3) النظام العالمى: ولأن المواطنة العولمية تدفع المواطن العولمى إلى أن يسلك سلوكاً يهتم بالعالم، فهى " تركز على إدارة النظام العالمى، وعلى وجه الخصوص البعد البيئى وأيضاً البعد الاقتصادى"[3]. حيث أصبحت المشكلات البيئية الناتجة عن الصناعة وكذلك الاتصال والارتباط الاقتصادى بين الأسواق المالية فى العالم كله من السمات الرئيسية للعولمة فى هذا الزمان.

(4) الحركات الاجتماعية العابرة للحدود: حيث أصبح الربط بين الفئات المعينة من البشر(نساء – أطفال- عمال- صحافيون...الخ)، وصنع التواصل بينهم، والدفاع عن مصالحهم المشتركة، ووضع القوانين العالمية التى تنظم عملهم وتدافع عن حقوقهم؛ من صور صنع الانتماء المتجاوز للحدود، وهو جزء من المواطنة العولمية، فتلك الأخيرة "ارتبطت بظهور النشاطات العابرة للقوميات- عبر الحركات

---

(1) Falk (Richard), "The Making of Global Citizenship", In: Steenbergen, B.V (ed), "The Condition of Citizenship", P: 141.
(2) Ibid, P: 134.
(3) Ibid, P: 135.

الاجتماعية التى بدأت تصبح فى غاية الأهمية منذ حقبة الثمانينيات"[1].

إن مثل تلك الظواهر السابقة التى ارتبطت بظهور مفهوم المواطنة العولمية منذ نهاية القرن العشرين وبداية الألفية الجديدة، كانت أحد أبرز آثار العولمة علـــى مفهوم المواطنة، وهو ما جعل الباحثين فى مجال المواطنـــة يؤكـــدون علـــى أن المواطنة أصبحت " كمفهوم وكنظرية – تحتاج إلى تأمل نقدى مستمر حتى تتكيف فى شكلها وفى مضمونها مع متغيرات العصر" [2] فالنظريـــة القديمـــة للمواطنـــة التقليدية كانت تقوم على عدد من الركائز أهمها افتراض أن الدولة هـــى المـــتحكم الأول فى حياة الأفراد الذين يعيشون داخل حدودها، غير أن ظهور نظام العولمـــة قد حول الأمور بشكل جذرى بحيث أصبحت الدولة مفعولاً بها لا فاعل محـــرك فى هذا النظام.

كذلك من ضمن ما يمكن اعتباره أحد الملامح المعبرة عن المواطنـــة العولمية، التغير الذى لحق بفكرة الحقوق بوجه عام؛ فالمواطنة فى صورتها القومية كانت تقوم على عملية ذات اتجاهين بين الفرد والدولة يحصل مـــن خلالها الفرد على حقوق المواطنة فى مقابل أن يؤدى التزاماته تجاه دولتـــه، وهو ما كان يميزه عمن لا يحمل صفة المواطن.

أما اليوم، ووفقاً لطبيعة المواطنة العولمية، " أصبحت الحقوق المتعلقـــة بالمواطنة غير قاصرة على حدود الدولة القومية، لهذا يصبح من المنطقـــى أن نصف هذا التغير بأنه صيغة لمواطنة ما بعـــد القوميـــة **Postnational**"[3]؛ بمعنى أن المواطنة تتحرك إلى ما وراء النطاق القومى، وحقوقها تتحول إلـــى

---

(1) Ibid, P:138.

(2) السيد ياسين، المواطنة فى زمن العولمة، ص : 24.

(3) Bosniak (linda), " Denationlizing Citizenship", In: Aleinikoff, A.& Klusmeyer, D. (eds), " Citizenship Today: Global Perspectives and Practices", Carnegie Endowment For International Peace, New York, 2001, P:242.

حقوق للإنسان عموماً لا حقوق لفئة محددة، أى أن صفة "الحصرية" التى كانت تميز المواطنة من قبل تتحول إلى عملية دمج كبيرة لكل الأفراد فى كل أنحاء العالم، وهو ما يؤدى إلى مفارقة غريبة وهى أن "عملية التمتع بالحقوق – التى كانت من الأمور الجوهرية فى فهمنا لماهية المواطنة– تعد عملية توسّع تُشكّل حقوق المواطنين، بما أضعف "رباط القومية" داخل مفهوم المواطنة[1]. فعندما كانت الحقوق مقتصرة على أبناء الأمة الواحدة كانت المواطنة قومية، وحينما أصبحت الحقوق تشمل حيزاً أوسع وتُمنح لكل إنسان فى زمن العولمة، ضعفت المواطنة القومية وبدأت تتحول إلى مواطنة عولمية، أو بمعنى أصح بدأت تتنحى مفسحة لها الطريق؛ أى أن الحقوق التى كانت الداعم الأول لمفهوم المواطنة القومية تحولت إلى العدو الأول لها. لهذا ليس مستغرباً بالمرة أن من كانوا يرون فى المواطنة القومية صيغة لمنح الحقوق والتمتع بها، قد أصبحوا يطالبون بالتخلى عن المواطنة وحقوقها اليوم، والاكتفاء بحقوق الإنسان كبديل ملائم فى عصر العولمة[*].

كذلك من الفروق التى يمكن ملاحظتها بين " مفهوم المواطنة العولمى" وبين المفهوم العالمى السابق له، أن هذا الأخير كان يعبر عن إنتقال جزء من سيطرة وسيادة الدولة القومية إلى المنظمات الدولية التى تقوم بسن– وتشرف على تطبيق– القانون الدولى؛ بمعنى أن إدارة الأمور المتعلقة بحياة المواطنين فى ظل هذا المفهوم تنتقل من كيان معنوى هو الدولة القومية إلى

---

(1) Sassen (Saskia), " Toward Post-national and Denationalized Citizenship", In: Turner, B.S& Isin, E., " Hanbook of Citizenship Studies", P:287.

(*) أنظر فى ذلك دراسة حول العمالة المهاجرة وكيفية العيش بدون حقوق المواطنة اليوم فى كتاب:

Soysal (Yasemin),"Limits of Citizenship",University of Chicago Press, Chicago, 1994.

كيان معنوى آخر هى المؤسسات أو المنظمات الدولية، وهو ما يجعل مفهوم "المواطنة العالمية" يميل إلى كونه أكثر تجريداً إذا ما قارناه بمفهوم "المواطنة العولمية" الذى تنتقل فيه السيطرة على حياة الأفراد من بين أيدى الدولة القومية إلى الأفراد أنفسهم، حيث ينشط المواطن العولمى بشكل ذاتى فى عملية إدارة شؤونه الحياتية، وبهذا يتضح " أن أحد أبرز الاختلافات الجوهرية المعبرة عن المواطنة العولمية هو الحاجة إلى أن تكون تلك المواطنة قائمة على الأداء، وناتجة عن الديمقراطية المتحققة تدريجياً وعبر التفاعل الذاتى ... فالمواطنة العولمية تطبيقية كما هى سياسية[1]. وبهذا تكون المواطنة العولمية أكثر من مجرد مفهوم مثالى لوحدة البشرية، فهى تحتاج إلى التفاعل الشخصى لكل مواطن فى كل أنحاء العالم حتى يصبح هذا المفهوم حقيقة واقعة.

أيضاً من بين الظواهر المعبرة عن مفهوم المواطنة العولمية هى عملية التوسع المكانى – وأحياناً الانكماش المكانى– لحيز المواطنة عن ذلك الذى كان تشغله المواطنة القومية، مما يجعل مفهوم المواطنة فى عصر العولمة" غير قطرى" أى غير محدد بحدود الدولة القطرية القومية، وهو ما صنع تغيراً دراميا لمفهوم المواطنة الذى كان مرتبطاً بمفهوم الدولة القومية بحدودها المعروفة، وهى "التى كانت النموذج الأكبر شيوعاً فى عملية تطور الدولة فى كل مكان بالعالم، كما أنها أعطت للمواطنة فى الغرب صورتها المؤسساتية والشكلية مما جعل مفهوم "الجنسية" المكون الأساسى للمواطنة[2].

هذا التغير حول المواطنة من صيغتها الثابتة الجامدة إلى صيغة جديدة

---

(1) O'Byrne (DarrenJ.), "The Dimensions of Global Citizenship: Political Identity Beyond The National-state", Routledge, London& New York, 2003, P:118.

(2) Sassen, S., " Toward Post-national and Denationalized Citizenship", P:278.

أكثر مرونة حيث تشمل على أكثر من شكل من أشكال المواطنة، أو إن شئنا الدقة، على أكثر من مستوى **Level**، فبالإضافة إلى المستوى القومى للمواطنة سنجد المستوى المحلى **Local** الذى تظهر فيه المواطنة متحققة بين جدران المدينة أو الإقليم الواحد بشكل يجعلها تشغل حيزاً ما دون القومى **Subnational**، أو المستوى"العولمى" حيث تتخطى المواطنة فيه حيز "ماوراء القومى**Transnational**" وتمتد لتشمل حيزاً أوسع ينتهى بحدود العالم كله. من هنا نصبح أمام مستويات ثلاثة للمواطنة وفقاً لعلاقتها بالحيز المكانى الذى تمتد فيه أو تشغله (محلية– قومية– عولمية) وهو ما يعنى أن التصور القديم عن المواطنة المرتبطة بالضرورة بحدود الدولة القومية قد أصبح غير ملائم فى زمن العولمة، فوفقاً لما سبق ذكره " أصبحت المواطنة والجنسية منفصلتين، وهذا الانفصال هو عبارة عن عملية إعادة تركيب أيضاً... فالمواطنة فى حاجة إلى تعريف وتمييز من ناحيتين على الأقل: الأول، الناحية "المكانية" حيث تميزت المواطنة إلى: مادون القومية (إقليمية– محلية–مدنية **City based**)، وقومية، وعولمية فى هويتها المتعددة المستويات، وهو ما يؤدى إلى الناحية الثانية من ناحيتى التمييز، وهى ناحية"المكونات" المختلفة التى تشكل المواطنة الموجودة فى المستويات الثلاثة: بما يدل على أن المواطنة قد صارت أكثر مرونة وترابطاً[1].

ولعل هذا التغير الذى لحق بمفهوم المواطنة فى زمن العولمة قد كان له الأثر الأكبر فى ظهور تصور جديد لطبيعة المواطنة، بحيث برز مفهوم "المواطنة الكونية **Cosmopolitan**" والذى يعبر عن التنوع الذى أصاب مفهوم المواطنة مؤخراً بعد أن كانت المواطنة القومية هى الصيغة الوحيدة

(1) Delanty (Gerard), "Theorizing Citizenship In A Global Age", In: Hudson (Wayne) & Slaughter (Steven), " Globalization and Citizenship: Transnational Challenge", Routledge, London New York, 2007, P: 26.

السائدة فيما قبل عصر العولمة. "والصيغ الكونية للمواطنة ليست مجرد تعبير جديد عن المواطنة العولمية، وإنما هى تحورات داخلية طالت كل صور المواطنة... فهى ليست نوعاً جديداً من أنواع المواطنة، وإنما هى صيغة تشتمل على كل أشكال المواطنة وفى الوقت نفسه تعلو عليها[1]؛ أى أن هذا المفهوم "الكوزموبوليتانى" إنما هو محاولة لإستيعاب وتصنيف الصور المختلفة للمواطنة التى برزت بشكل متلاحق منذ إتساع أثر العولمة فى مختلف أوجه الحياة على كوكب الأرض. وعلى الرغم من هذا التنوع فى أشكال المواطنة فى عصر العولمة بدءاً من المواطنة القومية التقليدية وإنتهاءاً بالمواطنة الافتراضية على شبكة الانترنت، فإن المواطنة العولمية هى أكثر تلك الأنواع تماسكاً فى بنيتها الفكرية، وأكثرها رواجاً وأنصاراً فى أوساط الباحثين والمهتمين بالفكر السياسى، ذلك أنها الأكثر إتساقاً مع عملية العولمة وما تهدف له من ترابط عالمى، وإنكماش فى حيز المكان والزمان، وتحرير الأفراد، وتقييد سلطة الدولة القطرية القومية.

(د) مستقبل المواطنة العولمية:

من الواضح أن التساؤل الملح والمتكرر اليوم الذى يشغل الحيز الأكبر فى مجال دراسات المواطنة هو ذلك الذى يدور حول مستقبل المواطنة فى ظل العولمة، وهل حقاً سيتحول مفهوم المواطنة كلية وبلا رجعة من صيغته القومية إلى صيغته العولمية، أم أنَّ نزعة التفاؤل عند أنصار المواطنة العولمية قد ضللتهم وأعمتهم عن إدراك استحالة تحقيق هذا النوع من المواطنة على حساب المواطنة القومية؟

والحقيقة أن هذا التساؤل إنما يأخذ كل هذا الاهتمام، ليس بسبب المواطنة فقط، وإنما لأنه يتعرض أيضاً لمفهوم الدولة ومستقبلها فى ظل العولمة، وهو ما يجعله أكثر التساؤلات أهمية فى الفكر السياسى كله، لأن

---

(1) Delanty, G., " Theorizing Citizenship In A Global Age", P: 27.

الدولة تعد هى المفهوم الأبرز فى مجال الفكر السياسى، بل هى فى نظر البعض محور الفكر السياسى.

وقد انقسم الباحثون فى مفهوم المواطنة العولمية إلى قسمين بحسب إجاباتهم عن التساؤل السابق: قسم يرى أن المستقبل سيكون للمواطنة العولمية، وأنها النموذج الوحيد الصالح فى عصر العولمة، وقسم آخر يرى المواطنة العولمية مجرد رؤية مثالية بالضبط مثل سابقتها "المواطنة العالمية" وأن تطبيقها على أرض الواقع يعد امراً مستحيلاً.

وحتى يمكننا أن ندرك طبيعة هذا التناقض الشديد فى الآراء بين هذين الاتجاهين ينبغى أولاً أن نوضح ما الذى حدث فى العلاقة بين الدولة والمواطنة عند تحول تلك الأخيرة من صيغتها القومية إلى صيغتها العولمية.

إن المواطنة القومية ظلت مرتبطة بالدول منذ قيام الثورة الفرنسية وحتى يومنا الحالى بحيث كانت الدولة تمثل الحيز المكانى(بحدودها القطرية)، والحيز السيادى (بسلطتها السياسية) الذى تتحقق فيه المواطنة، بل وكان المواطن يتمتع بمواطنته خارج تلك الحدود عبر المؤسسات الدبوماسية الممثلة للدولة؛ أى أن الدولة كانت بمؤسساتها هى الداعم الأول والرئيسى لمفهوم المواطنة طوال قرنين من الزمان.

وقد كان لذلك الرابط الوثيق بين الدولة القومية وبين المواطنة الدور الأبرز فى تكون تصور حول طبيعة المواطنة يجعل هذا المفهوم بلامعنى فى غياب الدولة؛ فممارسة المواطن لدوره داخل الجماعة السياسية التى ينتمى لها عبر المشاركة فى الحكم لن تتحقق إلا عبر المؤسسات الدستورية التى تمثل الدولة ككل، وبالتالى يصبح مفهوم المواطنة غير القطرى **Deterritorialized** أمراً من المستحيل تحقيقه.

ولأن التأثير الأعمق للعولمة قد وقع على الدولة من حيث إضعاف سيادتها، وتخطى حدودها الإقليمية، فإن الجزء الأكبر من هذا التأثير قد طال

المواطنة وآليات تطبيقها بصورتها المعروفة، ولعل ذلك ما جعل أنصار الفكر الجمهورى "يرون العولمة السياسية كعملية إضعاف للمواطنة الديمقراطية"[1].

وفى المقابل يرى أنصار المواطنة العولمية أن ما يحدث من تحول فى طبيعة المواطنة نتيجة سياسات العولمة، إنما هو التطور الطبيعى للمفهوم، "فالفهم المتعلق بالمواطنة والذى يجعل فكرة القومية هى محوره يعد فهماً ضيقاً بما لا يلائم تلك الفترة التى سادت فيها العولمة"[2]. فالعولمة تدفع المواطنين إلى أن يفكروا فيما وراء حدود دولهم القومية، وبالتالى فهى تعمل على تحطيم الرابطة الوثيقة بين الدولة القومية والمواطنة مما ينتج لنا مفهوماً جديداً للمواطنة غير المحدودة بحدود الدولة.

ووفقاً لهذا تعد الدولة– فى ظل نظام العولمة– متخلية عن دورها فى العديد من المواقع، من بينها إدارتها وتطبيقها للمواطنة؛ فبعد أن كانت الدولة هى "الحيز المحدد" لفاعلية المواطنة عن طريق الحدود القطرية، وهى التى تطبقها عن طريق المؤسسات الدستورية، أصبحت فى ظل العولمة مجرد محطة انطلاق للمفهوم يتخطاها إلى حيز أوسع، ويطبق على الأرض، لا عن طريق المؤسسات الدستورية، وإنما عن طريق نشاطات المواطنين العولميين فى كل أرجاء العالم، لهذا يمكننا أن نقول "أن الدول القومية لم تعد قادرة على المحافظة على دورها بوصفها أهم شئ وغاية كل شئ بالنسبة للمواطنة السياسية"[3].

وفى حين أن مسألة تراجع الدولة فى عصر العولمة تظهر كأزمة حقيقية بالنسبة للمواطنة، من باب أن تلك الأخيرة لايمكن أن تتحقق بصورة فعلية إلا

---

(1) Benhabib (Seyla), " Transformation of Citizenship: Dilemmas of The Nation-State in The Era of Globalization", Uitgeverij Van Gorcum, Netherlands, 2001, P:40.
(2) Bosniak, L., " Denationalizing Citizenship", P:238.
(3) Heater (Derek Benjamin), " World Citizenship: Cosmopolitan Thinking and Its Opponents", Continum, London, 2002, P: 148.

عبر الدولة وفى إطارها؛ إلا أن هذا الرأى إنما يصدق على المفهوم القومى للمواطنة فقط لإعتماده على الدولة فى تحققه، بينما لا يشكل ضعف الدولة فى عصر العولمة الأثر نفسه على المواطنة العولمية كونها الأنسب والأكثر قابلية للتطبيق فى ظل سياسات العولمة. ورغم الرأى السائد بين غالبية الباحثين فى الفكر السياسى عن تراجع دور الدولة القطرية فى عصر العولمة وتآكل سيادتها، إلا أنهم يرون أن "الدولة" ستبقى ذات أهمية كبيرة بالنسبة للمواطنة إنطلاقاً من مبدأ أنَّ أى تحرك على مستوى عالمى ينبغى أن يشتمل على موافقة الدول أولاً، فالتأثير الذى يحدثه أولئك الذين يسعون للنشاط كمواطنين عولميين من خلال دولهم سيظل معتمداً على النطاق أو الحيز الذى تنص عليه مبادئ القانون الدولى فى الاتفاقات المبرمة، ومن ثم تكون الحكومات ضرورية لدعم تلك الاتفاقات التى تم التوقيع عليها"[1]، وهو مايعنى أن فكرة النشاط العولمى للمواطنين التى يمكن أن تحقق المواطنة من دون الحاجة إلى الدولة هى فى نظر أنصار المواطنة القومية فكرة خيالية وغير قابلة للتطبيق.

وفى المقابل لفكرة إنتهاء دور الدولة، تظهر لنا فكرة أخرى عن دور جديد (خلقه الواقع العولمى نفسه) للدولة، حيث تستطيع من خلاله أن تستمر على الساحة الدولية حتى مع وجود نظام العولمة؛ وذلك من منطلق أنه " كما أن العولمة قد غيرت العديد من المظاهر القطرية والمؤسساتية للدولة، فإن قيم المواطنة- حقوقها وتطبيقاتها وأبعادها النفسية- هى الأخرى قد تغيرت حتى ولو ظلت مرتبطة بالدولة القومية[2]؛ غير أن ذلك التغير يعد أمراً إيجابياً وليس سلبياً؛ حيث فتح مجالاً للدولة كى تصيغ الأطر الجديدة التى تتشكل منها المواطنة العولمية، بما يعنى أن تلك الأخيرة سيتم صياغتها تحت سمع وبصر الدولة

(1) Carter, A., "The Political Theory of Global Citizenship", P: 183.
(2) Sassen, S., " Towards Post-National and Denationalized Citizenship", P:286.

وبالتعاون معها.

ولعلنا نرى فى هذا الرأى الأخير محاولة قد تبدو يائسة للتوفيق بين فكرة استمرار الدولة ودورها تجاه المواطنة، وبين تطور ونمو المفهوم العولمى للمواطنة الذى أصبح من المرجح ظهوره فى السنوات القادمة، بوصفه المستقبل القادم لمفهوم المواطنة فعملية تعديل دور الدولة وعلاقتها بالمواطنة مع المحافظة عليها خيرٌ من التمسك بالصورة القديمة لها، مع الاعتراف بانتهاء دورها تجاه المواطنة فى عصر العولمة.

والحقيقة أن مستقبل المواطنة العولمية لا يزال موضع شك كبير من جانب العديد من الباحثين؛ حيث يعتبر الكثيرون(*) منهم مسألة تحول "المواطنة القومية" إلى "مواطنة عولمية" مسألة نظرية فى كثير من أجزائها، وهو ما دفعهم لنقد مفهوم المواطنة العولمية من أكثر من جانب معبرين عن شكوكهم فى إمكانية أن يكون لمثل هذا المفهوم مستقبل حقيقى. وسنحاول هنا أن نعرض لأبرز النقاط النقدية المشككة فى تحقق مفهوم المواطنة العولمية، مع التعليق عليها حتى تكتمل الصورة التى نرسمها لهذا المفهوم.

(هـ) نقد المواطنة العولمية:

تعرض مفهوم المواطنة العولمية لكثير من أوجه النقد التى سنعرض لبعضها هنا، غير أن الأمر الجدير بالملاحظة أن معظم- إن لم يكن كل- هذا النقد يقوم على معيار المواطنة القومية، وهو ما يعنى أنه كان دائماً ما يضع المفهوم الجديد ومدى إمكانية تحققه فى مواجهة المواطنة القومية ووفقاً لشروطها المعروفة، مما يعد ظلماً للمفهوم الجديد الذى يرتكز على رؤية

(*) للإطلاع على عدد من النقاط النقدية الهامة لمفهوم المواطنة العولمية، راجع المقال التالى:

Parekh, B., " Cosmopolitanism and Global Citizenship", In: Review of International Studies, 2003, 29, PP :3-17.

جديدة تماماً للمواطنة فى عصر العولمة.

(1) تحديد من هو المواطن:

وهو النقد الأول الذى وجه لمفهوم المواطنة العولمية؛ حيث من الضرورى فى نظر أصحاب هذا النقد أن يكون "لكل جماعة سياسة الحق فى تحديد من الذى يمكنه أن يكون عضواً فيها ومن الذى لا يمكنه ذلك"[1]. بمعنى أن مفهوم المواطنة مفهوم حصرى يتم من خلاله الفصل بين المواطنين وبين من لا يحملون هذه الصفة، وهو الأمر الذى لا يتحقق مع مفهوم المواطنة العولمية؛ حيث يسعى هذا المفهوم إلى عكس ذلك؛ فهو يعتبر كل إنسان على وجه الأرض ينشط نشاطاً عولمياً مواطناً عولمياً، أى أنه مفهوم دامج لكل الأفراد بغض النظر عن أعراقهم، أديانهم، بلدانهم، أو أصولهم القومية. وهو النقد الذى تمت صياغته فى مقولة : "أن نصبح مواطنين فى كل مكان، أى ألا نصبح مواطنين فى أى مكان"[*]. وهذا النقد يعتبر أن فكرة الحصرية **Exclusivity** هى فكرة جوهرية بالنسبة لتحقيق مفهوم المواطنة أياً كان نوع هذا المفهوم ".

(2) صناعة المواطن العولمى:

وهو النقد الثانى الذى يتعلق بالمواطن العولمى، حيث يثير هذا النقد مسألة تكوين أو صناعة عقلية عولمية بالنسبة للأفراد الذين سيحملون صفة المواطن عند تطبيق المواطنة العولمية؛ فمن يشككون فى إمكانية تحقق المواطنة العولمية يرون أن " الكيفية التى يتسم بها تحويل إنسان ما إلى مواطن عولمى بالمعنى الحقيقى عبر تأسيس أو تجهيز الفرد بمجموعة

(1) Linklater (Andrew), " Critical Theory and World Politics: Citizenship, Sovereignty, and Hummanity", Routledge, London & New York, 2007, P: 111.

(*) " By Becoming Citizens of Everywhere, we become citizens of nowhere".

منظمة من الوظائف السياسية؛ إنما هى أكبر المشاكل العولمية(1).

فالمواطن العولمى فضلاً عن تعامله مع حيز سياسى غير محدود (العالم) فهو مطالب بأن يكون لديه رؤية عولمية تساعده على فهم الآخرين، وقبول الثقافات الأخرى، والعمل على ما فيه مصلحة جميع سكان الكوكب، كذلك إهتمامه بأن ينشط ويشارك فى المسائل التى قد لا تكون مرتبطة به بشكل مباشر، وأن يتجنب السلبية السياسية وألا يعول على كثرة مواطنى العالم للهروب من التزاماته كمواطن عولمى. وبالقطع عليه أن يواجه الصعوبات المختلفة التى ستقابله والتى ستستهدف مقاومة نزعته العولمية، مثل الأفكار الداعية للتمييز والتفرقة على أساس قومى أو عرقى أو دينى، أو النزعات العنصرية الرافضة للإندماج فى كيان واحد مع الآخر المختلف عنها. أو حتى أصحاب التوجهات الفكرية الرافضة لفكر العولمة ككل، أو المناهضة للمواطنة العولمية على وجه الخصوص.

ولعل أهمية الدور الذى يلعبه المواطن العولمى إنما تنبع من أن المواطنة العولمية ليس لها حدود، لا سياسة ولا جغرافية، لهذا فهى لا تظهر إلا عبر نشاط المواطن العولمى، ومن ثم فإن بقاءها مرتبط بصمود هذا المواطن فى مواجهة الصعوبات، وإصراره على تحقيق مواطنته عبر نشاطه اليومى.

والحقيقة أن هذا النقد يلقى بكثير من الشكوك على مسألة إمكانية تحقق المواطنة العولمية، فحتى المواطنة القومية التى تكون محددة بحدود سياسية وجغرافية لم تنجح فى حث المواطن التقليدى على ممارسة مواطنته بشكل فعال، فلا تزال نسب المشاركة السياسية فى أكثر الدول الديمقراطية فى العالم منخفضة عن الحد الذى تتمناه حكومات تلك الدول؛ فكيف بالمواطن العولمى الذى يعتبر دوره أكثر صعوبة لو قارناه بالمواطن التقليدى، خاصة وأنه من

(1) Heater, D. " World Citizenship", P: 130.

المفترض أن يقوم بدوره هذا من تلقاء نفسه غير مدفوع بشئ سوى إدراكه لأهمية مشاركته فى صناعة مواطنته العولمية.

(3) الحاجة إلى دولة عولمية:

فى هذا النقد يفترض الباحثون فى المواطنة العولمية أنها ستكفل للمواطن العولمى الحقوق نفسها- إن لم يكن أكثر- من تلك التى كانت تكفلها له مواطنته القومية، وإلا فما الدافع الذى يجعل الفرد يتخلى عن حقوق أكثر مع المواطنة القومية لكى يحصل على حقوق أقل مع المواطنة العولمية؟ وإذا ما سلمنا بهذا الفرض من البداية فإننا نعنى أن المواطنة العولمية ستكون معبرة بشكل ما عن حالة المواطن كما كانت من قبل وربما أفضل مما كانت قبل أن يتعولم، وبهذا " فلو أن مكانة المواطن العولمى من المفترض أن تعكس بصدق مكانة المواطن القومى، فهذا يعنى بالتبعية أن المواطنة العولمية لم تتحقق ولن تتحقق من دون الدولة العولمية[1]؛ ذلك أن المواطنة القومية كانت تعتمد فى تحققها على أرض الواقع على أمرين:

- الأول: حقوق يحصل عليها المواطن من دولته عبر مؤسساتها، ويصون له هذه الحقوق دستورها وقضاؤها.
- الثانى: إلتزامات يؤديها المواطن نحو مجتمعه، ويتابع مسألة أداء تلك الإلتزامات مؤسسات الدولة أيضاً، على أن تكون مشاركته كمواطن عبر تلك المؤسسات؛ مما يعنى أن المواطنة القومية كانت دائماً مطبقة عبر نشاط المواطن من جانب والمؤسسات الدستورية للدولة من جانب آخر، سواء كانت تلك المواطنة فى صورة حقوق يحصل عليها أو إلتزامات يؤديها، ومن ثم فالدولة تعد شريكاً أساسياً فى صنع المواطنة، بما يجعل تصور وجود مواطنة بلا دولة أمراً خيالياً غير قابل للتطبيق.

---

(1) Heater, D, " World Citizenship", P :131.

غير أننا لو امعنا النظر فى هذا النقد سنجد أنه ينطلق من رؤية عاجزة عن تصور أبعد من مفهوم المواطنة التقليدى الذى يرتبط بالدولة القومية ومؤسساتها، متجاهلاً أنَّ المواطنة العولمية قد قدمت نفسها منذ البداية كمفهوم جديد لفكرة الإنتماء المتضمنة فى المواطنة؛ فالمواطنة التى تجعل الإنتماء للعالم كله فى ظل نظام العولمة ليست مضطرة إلى الارتباط بالدولة ومؤسساتها بالصورة التقليدية المعروفة، وإنما المطلوب فقط قوانين عامة تطبق – بالاتفاق – على الجميع فى كل أنحاء العالم ويسير بموجبها كل المواطنين، على أن يكون للمنظمات الدولية الدور الأساسى لصياغة تلك القوانين والإشراف على تطبيقها، بما يضمن تحقق المواطنة لكل فرد فى العالم. وفى ضوء ما ذكرناه سابقاً، فإن المواطنة العولمية لا تمحى دور الدولة كلية وإنما تقلصه فقط، لهذا سيقتصر دور الدولة على تمثيل الأفراد – الذين هم فى الوقت نفسه مواطنون عولميون – فى تلك المنظمات الدولية، بحيث تبقى علاقة المواطن العولمى بالمنظومة العولمية المشرفة على تطبيق وصياغة قوانين المواطنة العولمية علاقة مباشرة قدر الإمكان، وهو ما يدعم فكرة الإرتباط والإنتماء للعالم بما يلغى ضرورة وجود دولة عولمية لتحقق المواطنة العولمية.

(4) الحاجة إلى تشريع ديمقراطى:

يرى أصحاب هذا النقد أن المواطنة دائماً فى حاجة إلى وجود قوانين عامة تشريعية بحيث يكون لهذا التشريع الدور الأهم فى رسم ملامح المواطنة وتطبيقها بدقة، لكنهم يرون أيضاً أنه ليس فقط القوانين العامة للحكم الذاتى التى تظهر عبر عملية التشريع تلك، ولكن يظهر أيضاً لنا " الجماعة السياسة" التى تربط نفسها عن طريق تلك القوانين، وتعرف نفسها برسم حدودها أيضاً، وهذه الحدود تكون إقليمية ومدنية، على أن تمتد إرادة السيادة على هذا الإقليم الواقع تحت سيطرتها، مما يعنى أن الديمقراطية تحتاج إلى حدود جغرافية سياسية"[1].

---

(1) Benhabib, S, " Transformations of Citizenship", P.:40.

وإنطلاقاً من تلك الفكرة تصبح عملية تحقق المواطنة مرهونة دائماً بوجود حيز محدد يضم جماعة سياسية مترابطة، أى وجود دولة منفصلة على الأرض عن سائر الأجزاء المحيطة بها، وهو مالا وجود له فى المواطنة العولمية التى تسعى إلى نقل انتماء الفرد وأفكاره وأنشطته إلى ما وراء الحدود الجغرافية السياسية.

ويمكننا أن نقول عن هذا النقد إنه صورة أخرى من النقد الاول؛ فبينما أشار النقد الاول إلى "الحصرية" فى إختيار المواطن، وربطها بتحقيق المواطنة بحيث لا يكون لتلك الأخيرة أى معنى إذا لم تفصل بين الأفراد: من المواطن ومن غير المواطن؛ فإن هذا النقد يربط أيضاً بين تحقق المواطنة وبين الحيز أو المكان الذى تسرى فيه تلك المواطنة، حتى يمكننا أن نحدد أن هذا مواطن هنا، وذاك مواطن هناك، بحيث يتم ذلك بشكل تشريعى تعمل فيه الجماعة السياسية عن طريق القوانين العامة الملزمة لأفرادها على عزل نفسها وتمييز المنتمين إليها عن طريق المواطنة، وتكون النتيجة فى النهاية أن يصبح مفهوم المواطنة مفهوماً حصرياً **Exclusive**.

(5) تحديد ماهية النشاط العولمى:

ويتعلق هذا النقد بمسألة السلوك العولمى الذى من المفروض أن يقوم به المواطن العولمى لتفعيل مواطنته وتحقيقها، والسؤال هنا" كيف يمكننا أن نفرق بين السلوك السياسى العولمى بحق، وبين الممارسات السياسية التى هى مجرد ذريعة لتحقيق مصالح خاصة أو تلك التى تعبر عن منظور ثقافى متحيز؟[1].

فالغموض الذى يخيم على طبيعة وماهية السلوك أو النشاط العولمى قد يعطى الفرصة لمن يسعى لتحقيق مصالح أمته أو بناء عقيدته أو حتى نفسه على حساب سائر مواطنى العالم؛ لكى يتحرك تحت ستار النشاط العولمى

(1) Linklater, A., " Critical Theory and World Politics", P :115.

ليحقق تلك المصالح الخاصة، ولعل المثال البارز لمثل تلك التحركات المثيرة للجدل ما قام به" حلف شمال الأطلنطى" من تدخل عسكرى فى "حرب البوسنة"(*) الذى اعتبره البعض تحركاً ذا أهداف خفية.

ولعل هذا النقد يلفت الأنظار إلى مسألة "الشك" وعدم الثقة بين العديد من الأمم على وجه الأرض بما يجعل المعارضين للمواطنة العولمية يرون فى عملية توحيد العالم تحت مفهوم المواطنة العولمية عملية خيالية، فكل سلوك عولمى بهذه الصورة سيثير شكوكاً جمة بما قد يهدد أو ربما يقوض هذا المفهوم. غير أننا لو راجعنا النقد السابق سنجد أن تطبيق الأمثلة التى حدثت وتحدث اليوم، والمعبرة عن الشك المتبادل بين الأمم على مكانة المواطنة العولمية هو أمر فيه كثير من الظلم والإجحاف؛ فالمواطنة العولمية لم تطبق فعلياً، أى أن المنظومة المتوقع انتشارها فى ظل هذا المفهوم ليس لها وجود حتى الآن مما يعنى أن الأمثلة المطروحة – كحرب البوسنة– وغيرها لا تعبر إلا عن الوضع الراهن فى العالم؛ فهى ليست دليل على فشل المواطنة العولمية، وإنما هى دليل على تفشى الشك والريبة بين الأمم واحتدام النزاعات القومية التى من المتوقع أن تنتهى مع بزوغ فجر المفهوم العولمى للمواطنة. ومن ثم لن يكون هناك أزمة تتعلق بطبيعة السلوك أو النشاط العولمى.

(*) حرب البوسنة (1992-1995م): قامت تلك الحرب نتيجة الصراع بين الأعراق الثلاثة المكونة لجمهورية البوسنة والهرسك (الصرب- البوشناق- الكروات)، وقد مات فى تلك الحرب ما يقرب من مائة ألف نسمة أغلبهم من البوشناق المسلمين الذين كانوا يؤيدون الانفصال عن صربيا، وقد قام الصرب بمذابح جماعية للبوشناق أشهرها مذبحة " سربرنيتشا" التى على أثرها تدخلت القوات الدولية لحلف شمال الاطلنطى"ناتو" بضربات جوية ضد الصرب، وتم تقديم قادتهم بعد ذلك لمحاكمات دولية لإرتكابهم جرائم حرب.

(6) المواطنة العولمية مثيرة للشكوك:

وهذا النقد يترتب على النقد السابق؛ حيث إن "المطالبة بتطبيق المواطنة العولمية يثير الشكوك حول الميول الغربية والاختيارات المعدة سلفاً والتى من الممكن أن تُفرض على الآخرين[1] بمعنى أن دول العالم (خاصة العالم الثالث) سوف ترى فى المطالبة الغربية بتطبيق ونشر نظام المواطنة العولمية، محاولة لنشر أو فرض القيم والاختيارات والثقافات الغربية على سائر دول العالم، ومن ثم فإن الاستجابة لمثل هذا النداء ستكون سلبية بما يهدد نجاح مفهوم المواطنة العولمى.

وهذا النقد يثير مشكلة الشك الموجودة بين الثقافات المختلفة، والتى زادت حدتها مع انتشار نظام العولمة بكل مشتملاته، بما فيها المواطنة العولمية؛ غير أن هذا الشك لا يشمل صدام الشرق فى مواجهة الغرب فقط، وإنما يمتد ليشمل صدام دول الغرب بعضها مع البعض الآخر؛ ففى الوقت الذى تتهم فيه دول العالم الثالث الأفقر الدول الغربية الأغنى بأنها تريد أن تنشر ثقافتها عبر نظام العولمة فيما يطلق عليه التغريب"[*]، فإن دول أوروبا الغربية مثل: فرنسا، ألمانيا، إيطاليا ...الخ، ترى أن العولمة إنما هى عملية نشر للثقافة والميول الأمريكية وليس الغربية، وهو ما يسمى بالأمركة **Americanization**، ومن ثم فإن فرص المواطنة العولمية

(1) Linklater, A., " Critical Theory and World Politics", P :115.

(*) التغريب Westernization أو (Occidentalization): مصطلح يشير إلى عملية خضوع أو إتباع أحد المجتمعات للثقافة الغربية فى مجالات الصناعة والتكنولوجيا و القانون والسياسة والاقتصاد ونمط الحياة واللغة والقيم والفلسفات أيضا. ويستخدم المصطلح بشكل سلبى للتعبير عن طغيان الثقافة الغربية على ثقافات الشرق بفعل سياسات الدول الغربية الكبرى التى تهدف إلى إحلال ثقافاتها محل الثقافات المحلية لدول العالم الثالث الفقيرة، وهو الأمر الذى تعتبره تلك الدول حرباً ثقافية عليها.

وسط تلك الحالة المتبادلة من الشك وعدم الثقة فى الآخر، تبقى ضعيفة جداً مما يعنى صعوبة أو ربما استحالة أن يتحقق مفهوم المواطنة العولمية فـــى المستقبل.

والحقيقة أن لهذا النقد كثيراً من الوجاهة؛ فلا يمكن لمفهـــوم يقـــوم على الشراكة والقواسم المشتركة بين كل أعضاء الجماعة السياسية فى كل أنحاء العالم أن ينجح طالما ظلت الدول الغربيـــة (الأغنـــى)- وخاصـــة الولايات المتحدة- تنهج سياساتها نفسها الهاضمة لحقوق الـــدول الناميـــة (الأفقر) فى العالم، وإلا فإن كل ما يقال عن الـــشراكة والمـــساواة فـــى الحقوق، والوعى بالعالم، والتعاون المثمر بين مواطنى العالم سيغدو بـــلا معنى بالنسبة لأولائك الذين يعانون من سياسات العولمة وتطبيقاتها، ولذلك يبقى تطبيق المواطنة العولمية مرهوناً بقدرة الدول (الأغنى) على مساعدة الدول (الأفقر) فى الحصول على حقوق متساوية لمواطنيها، بما يحفزهـــا على الإنخراط فى تطبيق مفهوم المواطنة الجديد.

من خلال أوجه النقد السابقة يمكننا أن نقول إن المواطنة العولميـــة لا تزال حالة مشكوكاً فى تحقُقها، وذلك بسبب الظروف المحيطة التى لا تسمح لذلك المفهوم بأن يطبق على أرض الواقع، وهو الدليل الذى يرتكـــز عليـــه المعارضون لمفهوم المواطنة العولمية، إذ يقـــول أحـــدهم : " إن المواطنـــة العولمية قد تكون ذات معنى لو أن البشرية كلها تخضع لدولة عولمية واحدة، ولو أن هناك منظومة موحدة للحقوق والإلتزامات مفصلة فى القانون الدولى لكل مواطنى العالم، ولو أن كل تلك الشعوب ممثلة فى المؤسسات الـــسياسية الدولية التى تحكم الجنس البشرى. لكن هذا المفهوم يصبح فارغاً من محتواه فى عالم تفصل الحدود فيه بين الجماعـــات الـــسياسية المختلفـــة العـــادات والأعراف، والرافضة للتخلى عن سيادتها لصالح المؤســـسات الاقتـــصادية والسياسية العولمية، والمتشككة فى إمكانية تطبيق أى نوع مـــن المواطنـــة

خارج إطار الدولة القومية"[1].

غير أن ذلك – كما سبق أن ذكرنا– لا يمكن أن يكون مؤكداً، حيث أن ذلك النقد إنما يستند إلى معطيات آنية– من وقتنا الحاضر– تعبر عن نظام آخر هو نظام المواطنة القومية، بينما للمواطنة العولمية نظامها الخاص الذى لم يطبق حتى الآن، وبالتالى لا يمكننا أن نجزم بفشل المواطنة العولمية فى المستقبل انطلاقاً من معطيات تعبر عن نظام آخر مختلف تماماً عن ذلك الذى سيتم تطبيقه مع المفهوم الجديد.

كذلك فإن هذا النقد لم يخلو من التحيز وعدم الموضوعية، فكثير ممن وجهوا سهام النقد لمفهوم المواطنة العولمية إنما فعلوا ذلك انطلاقاً من رفضهم لفكرة العولمة فى ذاتها ومن ثم تعاملوا مع المفهوم الجديد بوصفه جزءاً من سياسة الترويج لفكر العولمة، ولم يحاولوا أن يدرسوه بالشكل الملائم، واكتفوا بسرد نقاط الضعف فيه متجاهلين ما يمكن أن يعود على الجنس البشرى كله لو اننا نجحنا جميعاً فى الوصول إلى صيغة ما لتطبيق هذا المفهوم العولمى للمواطنة.

فعلى الرغم من حالة عدم الحماس والتشاؤم الموجودة تجاه إمكانية تحقيق مفهوم المواطنة العولمية؛ إلا أنه برغم ذلك كان له من المميزات ما يسمح لنا ان نقول إنه قد أضاف شيئاً إلى تاريخ الفكر السياسى حتى ولو ظلت تلك الإضافة على المستوى النظرى فقط ولم تطبق حتى الآن. ولعل أبرز ما قدمه المفهوم الجديد للمواطنة من إضافات إلى النظرية السياسية للدولة عموماً. ولنظرية المواطنة خصوصاً يدور حول نقطتين:

- الأولى: إنه حقق تقدماً فى فكرة أن الدول عليها مسؤوليات فى حماية الحقوق القانونية للأفراد بغض النظر عن جنسياتهم أو مواطنتهم.
- الثانية: إنه شكل هجوماً شرساً على الإدعاء السابق بأن الدولة هى

(1) Linklater, A., " Critical Theory and World Politics", P:112.

الموضوع الرئيسى للقانون الدولى"[1].

فوفقاً للمفهوم العولمى للمواطنة الذى يقوم على فكرة "الدمج" يصبح كل الأفراد فى كل أرجاء العالم قادرين على أن يصبحوا مواطنين عولميين، ولا يستبعد من ذلك أحد، لهذا يصبح الفرد المواطن حاملاً لحقوقه فى كل مكـــان بالعالم، وتقوم كل دولة بحماية تلك الحقوق حتى ولو كان هذا المواطن منتمياً بالميلاد أو الأصل العرقى أو الدينى إلى بلد آخر أو ثقافة أخرى. ولهذا فقــد تأثرت العديد من بلدان العالم اليوم بهذا الفكر العولمى للمواطنة وبدأت فـــى وضع القوانين التى تناقش مسألة حقوق المهاجرين أو العـــاملين واللاجئـــين ممن لا يحملون جنسية البلد ولا يتمتعون بحقوق المواطنة فيها، وذلك بعد أن كان فى السابق لا يوجد حقوق تذكر لتلك الفئات طالما أنهم غير مواطنين.

كذلك فإن مفهوم المواطنة العولمية قد ضرب الدولة القومية فى مقتـــل حين أضعف من قوة المبدأ الذى كان يعتبر الدولة هى محور القانون الدولى، واستعاض عن ذلك بمبدأ آخر يرى فى المواطن نفسه الموضوع الرئيـــسى للقانون الدولى، ذلك لأن هذا المواطن والموجود فى أى مكان بالعالم يتحرك ومعه حقوقه والتزاماته كما هى دون تغيير، ومن ثم تصبح الحدود السياسية بين الدول مسألة شكلية، وتصبح الدولة ككيان مستقل عن سائر دول العـــالم مجرد منظومة منفذة لسياسات أعلى تشمل العالم كله؛ أى أن المواطنة التـــى كانت فى صورتها القومية تجعل من المواطن داخل حـــدود دولتـــه القيمـــة الأعلى على الإطلاق، قد تطورت مع الرؤية العولمية لكى تجعل منه القيمة الأعلى فى العالم كله، وذلك فى إطار ينظر إلى العالم ككل واحد بلا حواجز أو قيود وذلك بنزع صفة الحصرية، والنسبية عن المواطنة وتحويلهـــا إلـــى هوية دائمة للإنسان أينما كان وكيفما كان؛ فكل إنسان هو مواطن فى الوقت نفسه وبالقدر نفسه.

---

(1) Ibid, P:120

غير أن ما يمكن ان نلاحظه اليوم أن المواطنة العولمية أصبح لها دور هام يختلف كلية عن الدور الذى كانت تلعبه "المواطنة العالمية"– أو الذى كان يريد البعض ان يجعلها تلعبه قديماً– فالقضية الأساسية للمواطنة العولمية ليست محاولة جعل العالم وطناً لكل الأفراد، وإنما محاولة معالجة الأزمات التى أصبحت تهدد العالم كله والتى عجزت الأفكار الحالية عن حلها، " فمن يدافعون عن المواطنة العولمية إنما يفعلون ذلك لأن مبدأ سيادة الدولة القومية الذى يفترض أنَّ المصالح القومية يجب أن يكون لها الأولوية، أصبح وسيلة غير فعالة لوقف حالة عدم المساواة الاقتصادية الدولية، أو ارتفاع نسب العنف داخل الدولة الواحدة، أو إنتهاك حقوق الإنسان، أو وقف زيادة التدهور البيئى[1]. فمحاولة جعل الأفراد فى كل أنحاء العالم يفكرون فى العالم ككل واحد يخصهم جميعاً قد يساعد على تراجع الكثير من الأفعال والممارسات التى تشكل ضرراً بالآخرين؛ فالمشاركة فى التمتع بالحقوق فى كل مكان يشعر كل فرد فى كل بقعة من بقاع العالم بأن ما سيقوم بتدميره أو الحاق الضرر به فى أى جزء من العالم، إنما هو ملكه أيضاً، وبذلك يكون مفهوم المواطنة العولمية عاملاً محفزاً للجميع كى يحافظوا على ما يملكون.

يبقى أن نقول ان المواطنة العولمية ينبغى ان يكون لها مؤسسات كما كان دائماً للأنواع السابقة من المواطنة؛ فعن طريق تلك المؤسسات يمكن للمواطنين أن يعبروا عن آرائهم فى حكم عالمهم، وبذلك يُفعّلون مواطنتهم على أرض الواقع، " فالمواطنة كانت دائماً مرتبطة بالديمقراطية، والمواطنة العولمية ينبغى –بطريقة ما– أن تكون مرتبطة بديمقراطية عولمية أيضاً، على الأقل ترتبط بعملية نشر الديمقراطية التى تشتمل على أفكار عن الحقوق والتمثيل النيابى والمسؤولية فى إدارة المؤسسات الدولية، وإعطاء فرصة

(1) Linklater, A., " Critical Theory and World Politics", P:120

لجميع الناس كى يشاركوا فى إختيار قادتهم[1] ويبقى فى النهاية النجاح فى تحقيق هذا الفكر مرهوناً بالنجاح فى وضع آليات تطبيق قادرة على تخطى عقبات الواقع الدولى.

تعقيب:

إن الحالة التى صنعتها العولمة فى العالم منذ ظهورها كان لها الدور الأبرز فى دفع الفكر السياسى إلى تناول نوع جديد من المواطنة يتناسب مع الظروف الجديدة اليوم. فالمواطنة القديمة كانت تقوم على قواعد تفترض قوة الدولة القومية وسيادتها المطلقة على أراضيها ومواطنيها، وهو ما أصبح غير موجود الآن فى ظل نظام العولمة. لهذا كانت "المواطنة العولمية" هى الفكرة الجديدة أو الصورة الجديدة لمواطنة القرن الحادى والعشرين وقد اتسع مجال الحديث مؤخراً عن المواطنة العولمية فى كتب الفكر السياسى والاجتماعى وكتب التربية والبيئة، وأصبح مفهوم "المواطنة العولمية" هو المفهوم الأكثر رواجاً بين الباحثين فى نظرية المواطنة، وقلما يخلو أحد المؤلفات عن المواطنة من فصل أو أكثر يناقش علاقة المواطنة بالعولمة، وأثر تلك الاخيرة على قيم المواطنة وحقوقها. والحقيقة أننا يمكننا أن نخرج من هذا الفصل عن المواطنة العولمية بعدد من النتائج الهامة التى تعبر عن طبيعة الأزمة التى يثيرها هذا المفهوم:

(1) إن العولمة هى نظام جديد لإدارة العلاقات بين الدول، وذلك بدلاً من النظام التقليدى الذى كان من السهل مواجهته والتحكم فيه من قبل الدولة. ويهدف هذا النظام إلى نشر الفكر الرأسمالى فى كل أنحاء العالم، مستعيناً فى ذلك بالتكنولوجيا المتطورة والشركات العابرة للقوميات والمنظمات الدولية.

(1) Falk, R., "The Making of Global Citizenship", P: 128.

(2) إن مفهوم المواطنة العولمية مفهوم قام وسيستمر على أكتاف العولمة، وأن محاولة فصله عنها تعنى إفراغه من محتواه، فهو يناصر فكـرة تخطى حدود الدولة والحد من سيادتها على مواطنيها، ومنح الحقـوق المتساوية لجميع الأفراد فى العالم على أساس أنهم بشر، بما ينفى عن المواطنة صفة "الحصرية" ويناقض كونها أداة تمييز عبـر تاريخهـا المديد.

(3) إن المواطن العولمى هو مفتاح الحل لأزمة المواطنة العولمية، وهـو أبرز أزماتها فى الوقت نفسه؛ فقليل جداً من الناس من تنطبق علـيهم هذه الكلمة؛ فالمواطن حتى يكون عولمياً ينبغى عليه أن يكون متخطياً بفكره وطموحه وأهدافه حدود دولته إلى سائر أنحاء العالم، وأن يعلى من شأن انتمائه للعالم على انتمائه المحدود لأمته أو دولته، وأن يكون لديه وعى بالعالم ككل واحد، وأن يسعى للمشاركة فى الأحداث العالمية بالقدر نفسه الذى يشارك به فى الأحداث التى تتم على أرض دولتـه، وأن يلغى من عقله نموذج التفكير التقليدى عن (الأنا/ الآخـر) الـذى تكون عبر سنين فى ضمير المجتمع كجزء من الفكر القـومى الـذى يعتبر الإنتماء للأمة المكونة للدولة القومية هو أعظم ما يميـز الفـرد على الإطلاق.

فإنْ نجح المواطن العولمى فى فعل ذلك تكون المواطنة العولمية قد خطت خطوة كبيرة نحو ترسـيخ وجودهـا علـى أرض الواقـع، والعكس صحيح، فالمواطنة العولمية غير محـددة بحـدود سياسـية وجغرافية (ليس لها دولة) ولذلك فهى غير متحققة فى الواقع إلا عبـر نشاط المواطن العولمى، ولا يمكن أن نلاحظها إلا من خلاله هو، فإذا لم ينشط المواطنين العولميين تصبح المواطنة العولمية مهددة بخطـر الزوال.

(4) إن الأزمة الحقيقة التى يواجهها مفهوم المواطنة العولمية التى من الممكن أن تقضى عليه تماماً هى حالة الشك والريبة التى تعيشها دول العالم تجاه بعضها البعض، الأمر الذى يجعل تعاونهم جميعاً لصنع هذا النموذج العولمى للمواطنة أمراً بعيد المنال. لذلك ينبغى للدراسات البحثية المهتمة بموضوع المواطنة العولمية العمل على أبراز خطورة الوضع فى العالم اليوم، من تفكك الدول إلى دويلات، وإنقسام الأمم إلى طوائف ومذاهب، مما يأخذ العالم إلى هاوية الصراع المسلح؛ خاصة مع ندرة الموارد الطبيعية على كوكب الأرض،والتى من المتوقع أن تزيد فى المستقبل القريب، بما يعد مبرراً وجيهاً لمزيد من الصراعات والحروب. لذلك يكون الحل الأمثل هو مواجهة هذه النزعات المفتِتة للعالم بنموذج "المواطنة العولمى" الذى يسعى إلى صنع ترابط تعاونى بين جميع دول العالم – غنيّها وفقيرها– بلا استثناء. وحين يصبح العالم بموارده وطاقاته متاحاً للجميع، وحين تختفى كلمات مثل "أنا" و"أنت" لتحل محلها "نحن" تشمل الجميع؛ سيصبح مفهوم المواطنة العولمية واقعاً فعلياً وليس مجرد حلم مستحيل.


الخاتمة

تنقسم الخاتمة إلى قسمين أساسيين:

- الأول: ونحاول فيه الإجابة عن التساؤل الرئيسى لهذه الدراسة، وهو: ما طبيعة مفهوم المواطنة فى الأيديولوجيا الليبرالية؟ وذلك من خلال عرض أبرز النتائج التى تم التوصل إليها.
- الثانى: ويشتمل على تذييل موجز عن "المواطنة فى مصر"، كمحاولة لإلقاء الضوء على وضع المواطنة فى مصر فى السنوات الأخيرة.

حاولنا فى هذه الدراسة الإجابة عن تساؤل رئيسى عن طبيعة مفهوم المواطنة فى الأيديولوجيا الليبرالية، والذى انبثق عنه عدد من التساؤلات الهامة التى قمنا بالإجابة عنها عبر فصول هذه الدراسة، ويمكننا أن نجملها فيما يلى:

س1: ما الليبرالية؟ وكيف نشأت وتطورت حتى وصلت إلى صورتها المعاصرة اليوم؟

- إنَّ الليبرالية منظومة من الأفكار والسياسات التى تدافع عن حرية الإنسان وعن فرديته فى مواجهة المجتمع والدولة. وهى لا تتعلق بمجال بعينه؛ فهى تظهر فى أكثر من مجال: اقتصادى أو سياسى أو اجتماعى؟ وتدافع باستمرار عن منح الفرد حرية التصرف فيما يتعلق به من أمور.
- وتعد الليبرالية من الأيديولوجيات الضاربه بجذورها فى عمق التاريخ، حيث ظهرت ارهاصاتها الأولى فى زمن اليونان القديم، حيث دافع الفلاسفة السوفسطائيون عن حرية الإنسان الطبيعية برغم تفشى نظام العبودية آنذاك، كما دافع بعد ذلك الفلاسفة الرواقيون فى زمن الرومان عن إرادة الفرد الحرة واعتبروها العلة الأصلية للفعل الإنسانى.
- كذلك فقد صمدت الأفكار الليبرالية أمام الهيمنة الكنسية والإقطاعية فى فترة العصور الوسطى، واستفادت من نتائج ثورة الإصلاح البروتستانتية

لتعاود الظهور بقوة فى القرن السابع عشر، حيث تأسست فى تلك الفترة الأفكار الكلاسيكية الليبرالية عن الحرية والملكية الفردية ودولة الحد الأدنى وحق الثورة على الحاكم الفاسد وسيادة الشعب.. الخ، وقد اكتملت تلك الأفكار مع ظهور النظرية الاقتصادية الرأسمالية فى القرن التالى وهى تمثل الجانب الاقتصادى لليبرالية.

- وقد بدأت عيوب الليبرالية وأوجه القصور فيها بالظهور مع أول تطبيق شامل لها إبان القرن التاسع عشر، مما دفع بعض الفلاسفة الليبراليين "كجون ستيورات ميل" إلى محاولة تصحيح مسارها وتلافى عيوبها، الأمر الذى أوجد فى النهاية نوعاً من الليبرالية المعدَّلة؛ إلا أنَّ أضرار تطبيق الرأسمالية قد أفقدت الليبرالية كثيراً من شعبيتها، ومع بداية القرن العشرين أضحت الأفكار الاشتراكية المناهضة للرأسمالية العالمية هى السائدة بين عامة الناس، وهو ما انعكس بعد ذلك بسنوات قليلة على طبيعة الحكومات التى تولت زمام الأمور فى أوروبا، حيث سيطرت الأحزاب الاشتراكية على الحكم، وظهرت الشيوعية بقوة واعتقد الجميع أن عصر الليبرالية قد ولَّى، غير أنها قد بُعثت من جديد على أيدى من يطالبون بنبذ الفكر الاشتراكى والعودة للمبادىء الكلاسيكية لليبرالية فيما سمى بعد ذلك بتيار "الليبرالية الجديدة" الذى طُبقت أفكاره بالفعل فى فترة الثمانينيات من القرن العشرين فى كل من بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية.
- واليوم بات لليبرالية تياران رئيسيان: الأول ينادى بتطبيق أفكار القرن السابع عشر التى تتمثل غى عدم تدخل الدولة فى حياة الأفراد وتوسيع الملكيات الخاصة وحرية التجارة وتطبيق نظام السوق الحرة بأوسع معانيها. والثانى ينادى بتدخل مسؤول من جانب الدولة للمحافظة على

نزاهة المنافسة ودعم الطبقات الأفقر من المجتمع وتطبيق العدالة الاجتماعية لتلافى العيوب التى تنجم عن تطبيق الفكر الكلاسيكى لليبرالية.

- ولعل بقاء الليبرالية حتى اليوم محافظة على شعبيتها إنما يرجع إلى إيقاظها للنزعة الفردية لدى كل شخص لتحقيق طموحه وأحلامه فى الحرية والأستقلالية والثراء، وهو ما يجعلها قابلة للتطبيق على ملايين الأشخاص حول العالم، كما يجعلها تصمد أمام النقد وتستمر رغم الانتقاد.

س2: ما معنى المواطنة؟ وما الفرق بينها وبين مفهومى "الجنسية" و"القومية"؟وما الركائز الأساسية التى يقوم عليها مفهوم المواطنة المعاصر؟

- يكمن معنى المواطنة فى أمرين أساسيين:

(1) علاقة قانونية بين الفرد والدولة تتضمن مجموعة من الحقوق والالتزامات. وهى تعبر عن انتماء هذا الفرد إلى تلك الدولة.

(2) مكانة يحوزها الفرد بوصفه عضواً كامل العضوية فى مجتمع الدولة، ولا تتحقق عضويته الكاملة تلك إلا عن طريق المشاركة فى هذا المجتمع.

- وتختلف المواطنة عن "الجنسية" فى أنها أشمل فى معناها؛ فالجنسية ما هى إلا رابطة قانونية تعبر عن انتماء الفرد للدولة، بينما المواطنة تتخطى ذلك إلى جعل هذا الفرد حاكماً لدولته ومشاركاً فى تقرير مصيرها؛ فكل مواطن يحمل الجنسية بالضرورة، لكن ليس كل من يحمل الجنسية مواطناً.

- كذلك فإنَّ المواطنة تختلف عن القومية فى أنَّ تلك الأخيرة تعبر عن رابطة

روحية بين الفرد "ودولته القومية" التى هى فى نظره تجسيد سياسى لأمتـه التى ينتمى إليها. بينما المواطنة تعبر عن ولاء الفرد للدولة التـى يحمـل جنسيتها بغض النظر عن أصوله العرقية أو الدينية، فالمواطنة تتطلـب أن يُكرّس الفرد ولاءه لدولته على حساب ولائه لأمته فى حالة مـا إذا كـان منتمياً لدولة لا تعبر عن الأمة التى ينحدر منها.

- **وترتكز فكرة المواطنة الليبرالية على ثلاث ركائز أساسية هى كما يلى:**

(1) الفردية: وتعنى الإعلاء من قيمة الفرد فى مواجهة الدولة والمجتمـع والعمل على رعايـة مـصالحه والـدفاع عـن حقوقـه وحرياتـه واستقلاليته، وذلك انطلاقاً من أنَّ الدولة قد تأسست لمصلحة الفـرد وليس العكس، كما تعنى الفردية عدم تدخل الدولة فى حياة الأفـراد الخاصة واختياراتهم، فهى تعبير عن الحرية الفردية.

(2) المساواة: تعنى تساوى المواطنين فى علاقتهم بالدولـة مـن حيـث حيازة الحقوق وأداء الالتزامات، كما تعبر عن المساواة أمام صناديق الانتخاب فكل مواطن له صوت واحد بغض النظـر عـن مركـزه الاجتماعى أو الطبقة التى ينتمى إليها، كما أنَّ المساواة تعنى العدالة حيث يتساوى جميع المواطنين أمام القانون بغض النظـر عـن أى اختلافات فردية بينهم، كذلك تعنى المساواة فـى الحـصول علـى الفرص بشكل متكافئ داخل المجتمع بغض النظـر عـن الأصـول العرقية أو الاختلافات العقائدية أو الجنسية.

(3) المشاركة: وتعنى مساهمة المواطن فى حكم دولتـه عبـر النـشاط السياسى والاجتماعى الذى يقوم به، وتعد عملية التصويت من أهـم صور المشاركة، لذلك يعتبر الفكر السياسى الغربى اليوم "المشاركة" هى العملية التى تعبر عن الفرق بين "المـواطن" و"الرعيـة" فهـذا

الأخير يخضع ولا يحكم، بينما يشارك المواطن فى حكم دولته عبر نشاطه السياسى أو الاجتماعى خاصة فى النظم الديمقراطية.

من هنا يمكننا أن نقول إنَّ تلك الركائز الثلاث التى لازمت فكرة المواطنة قديماً وحتى اليوم قد شكلت المفهوم الحالى للمواطنة الليبرالية، بحيث أصبحت كلمة "مواطن" تعنى حيازة الحقوق وأداء الالتزامات والتمتع بالإستقلالية والكرامة، والتساوى مع سائر المواطنين، والمشاركة فى الحكم.

س3: ما المراحل التاريخية التى مر بها مفهوم المواطنة؟ وما السمات التى تميزت بها كل مرحلة من تلك المراحل؟ وما الإيجابيات والسلبيات التى ظهرت فى كل واحدة منها؟

- تعد المواطنة من المفاهيم القديمة التى ترجع أصولها إلى زمن اليونان، وقد مر مفهوم المواطنة بست مراحل تاريخية تكونت فيها ستة مفاهيم مختلفة للمواطنة نجملها فيما يلى:

(1) مواطنة دولة المدينة: وهو المفهوم الذى كان سائداً فى الحقبة اليونانية وجزء من الحقبة الرومانية، وقد ارتبط هذا المفهوم بتطبيق النظام الديمقراطى القائم على مشاركة المواطنين، لذلك فقد تميز هذا المفهوم بالتشديد على فكرة "التزامات المواطنة" وضرورة مشاركة المواطنين فى الحكم، غير أنَّ من سلبياته الواضحة اقتصاره على الرجال الأحرار فقط لحمل صفة المواطنة وحرمان النساء والعبيد والأطفال منها فضلاً عن الاجانب، وهو ما جعله مفهوماً محدود النطاق.

(2) مواطنة الإيمان: حيث ارتبط مفهوم المواطنة بالدين وذلك إبان الحقبة المسيحية والإسلامية فى فترة العصور الوسطى، بحيث تشمل مواطنة الإيمان جميع أبناء الدين الواحد بغض النظر عن الاختلافات الثقافية بينهم، وهو ما وّسع من نطاق المواطنة بحيث تشمل أكبر عدد ممكن

من المؤمنين، لهذا يُعد هذا المفهوم غير ملتزم بحدود الدولــة. ومــن أبرز إيجابيات هذا المفهوم أنه قد منح المرأة فى صــيغته الإســلامية حقوقاً هامة لم تكن تتمتع بها امرأة فى ذلك الزمان؛ إلا أنَّ الحقوق لم تكن مفعّلة على مستوى التطبيق، فظلت المرأة- وإنْ تحسّن وضعها- فى مكانة أدنى من الرجل؛ أما سلبيات هذا المفهوم أنه لم يقــدم شــيئاً للعبيد لا فى صورته الإسلامية ولا المسيحية فرغم مناهضة العبوديــة فى الإسلام ظلت تجارة العبيد رائجة، كما أنَّ المفهوم المــسيحى لــم يمنح العبيد إلا بعض الدعم الروحى دون المادى، فضلاً عن وصــفه العبودية بالإرادة الإلهية التى ينبغى أن تُقبل بصبر وقناعة.

(3) مواطنة المدن المستقلة: وهى نتاج نظام الإقطاع الذى كان سائداً فى فترة العصور الوسطى فى أوروبا، حيث كانت تعنى المواطنة آنــذاك حرية البيع والشراء والانتقال والزواج والطلاق.. الخ دون الحــصول على إذن من السيد الإقطاعى ، وقد كانت تلك النوعية من المواطنــة متاحة مقابل دفع "المستفيد" لقدر معلوم من الأموال.

وعلى الرغم من أن مواطنة المدن المستقلة لم تضف الكثيــر إلــى مفهوم المواطنة عموماً، إلا أنها منحت من يحوزها - وهــم غالبــاً سكان مدن الجنوب خاصة إيطاليا - حيزاً من الحرية سمح لهم بنقد الأوضاع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التى كانت ســائدة فــى أوروبا آنذاك، وهو ما ساعد على إيقاظ روح التمرد علــى أفكــار العصور الوسطى، والتمهيد لقيام النهضة الأوروبية بعد ذلك.

(4) المواطنة التعاقدية: هى التى تقوم على أساس فكرة العقد الاجتماعى، حيث تشمل المواطنين الذين تعاقدوا لتأسيس المجتمع المــدنى. وقــد تميزت تلك النوعية من المواطنة بارتباطها بالدولة القومية، ومن أبرز

إيجابياتها دعمها لفكرة المواطن الإيجابى، صاحب السيادة الحقيقة الذى يمتلك حق الثورة على الحكام الفاسدين وذلك بموجب العقد، كذلك فقد ناهضت المواطنة التعاقدية فكرة العبودية ومبرراتها المختلفة استناداً إلى فكرة "حالة الطبيعة الأولى" التى لم يكن أحد فيها عبداً لأحد وهو ما ينفى السمة الفطرية للعبودية؛ إلا أنَّ من أبرز سلبيات المواطنة التعاقدية أنها لم تضف جديداً للنساء؛ بل إنها تجاهلت وجودهن كأفراد لهن حقوق مثل الرجال.

(5) مواطنة الحقوق: وقد بدأ هذا المفهوم بالإنتشار منذ منتصف القرن الثامن عشر انطلاقاً من فكرة الحقوق التى تطورت منذ مرحلة العقد الاجتماعى من "الحقوق الطبيعية" إلى ""حقوق الإنسان" و"حقوق المواطنة" ثم إلى "حقوق المرأة" و"حقوق الطفل" و"حقوق الحيوان".. الخ، وقد دعم هذا النوع من المواطنة تبنى الثورة الفرنسية له وإصدارها "إعلان حقوق الإنسان والمواطن"للتعبير عن الحقوق المدنية والقانونية لجميع مواطنى الجمهورية الفرنسية. كما أنَّ المفهوم نفسه قد عبرَّ عن منح الحقوق لكل من النساء والطبقات الفقيرة ومناهضة بقايا العبودية فى فترات تاريخية تالية، إلا أن من أبرز سلبياته ارتباطه الشديد بمفهوم الدولة القومية، مما أعاقه عن التعامل مع المشكلات الثقافية والعرقية والطائفية التى بدأت بالظهور بدءاً من منتصف القرن العشرين.

(6) المواطنة العالمية: وهو المفهوم الذى حاول أن يتخطى ارتباط المواطنة بالدولة القومية، وأن يرتفع بها إلى حيز أوسع أو يأخذها إلى حيز أضيق، وذلك فى محاولة لحل الأزمات الثقافية القائمة فى العالم نتيجة ازدياد الهجرات بين الدول وتغير الطبيعة السكانية فى العديد

منها مما ولّد لنا مجتمعات متعددة الثقافات.

ويتميز هذا المفهوم بتأثره بظاهرة العولمة وبفكـرة الإنتمـاء إلـى العالم؛ غيرأنَّ أبرز سلبياته تتمثل فى عدم قدرته على اكتساب ثقة غالبيـة سكان العالم، فلا تزال المواطنة المرتبطة بالثقافة القومية هـى النمـوذج الأكثر شعبية وقبولاً، خاصة مع الخوف من تهديد هذا النمـوذج العـالمى للمواطنة للهوية الثقافية المحلية لكل شعب فى العالم.

س4: ما طبيعة علاقة كل من الحقوق والالتزامات بمفهوم المواطنة؟

- يرتبط مفهوم المواطنة بفكرتى "الحقوق" والإلتزامات" فى إطـار حيـز محدد يسمى "بالجماعة السياسية" حيث إنه بممارسـة الفـرد لعـضويته الكاملة فى الجماعة السياسية تتحقق مواطنته ويكتسب صفة "مـواطن"، وفى المقابل تتكون الدولة من عدد من الجماعات الأخرى التى يمـارس الأفراد عضويتهم فيها ويكتسبون صفات أخرى بجانب كونهم مواطنين، فالمواطنة من هذه الناحية هى عضوية الجماعة السياسية.

وكون المواطن عضواً بالجماعة السياسة يعنى أنه صـاحب حقـوق محددة، وملزم بالتزامات مقررة، وينقسم نشاطه داخل الجماعة السياسية إلى أحد أمرين: التمتع بالحقوق أو أداء الالتزامات.

- وتعد فكرة "الحقوق" هى العامل الأبرز فى علاقة المواطن بالدولة، وقـد برزت هذه الفكرة بقوة فى زمن الثورة الفرنـسية وكانـت تعبـر عـن الحريات، ثم تطورت بعد ذلك إلى صورة إيجابية وأصبحت فـى ظـل "دولة الرفاهية" تعنى منح الدولة خـدمات معينـة للمـواطن كـالتعليم، والرعاية الصحية، والدعم المادى .. الخ، وهى مـا تـسمى "بـالحقوق الاجتماعية".

وتعتبر نظرية عالم الاجتماع "توماس مارشال" هى أبـرز النظريـات

التى ربطت بين المواطنة وفكرة الحقوق، حيث رأى إمكانية الوصول إلـــى مساواة حقيقية داخل المجتمع الطبقى عبر منح المواطنين الدعم من جانـــب الدولة على قاعدة المواطنة بما يسد الفجوة بين الطبقات الأغنى والأفقر.

كذلك فقد ارتبطت فكرة "الالتزامات" بالمواطنة فى زمن اليونان قديماً حيث كانت المشاركة الشعبية فى الحكم التزاماً علـــى المـــواطنين، واليـــوم يختلف "الالتزام" عن "الواجب" فى أنَّ هذا الأخير يحمـــل صـــفة الإجبـــار بموجب القانون، بينما يُعبِّر الالتزام عن قيد أخلاقى فحسب، قائم على شعور المواطن بالمسؤولية تجاه جماعته ومدى حاجتهـــا إلـــى مـــشاركته بـــأداء التزاماته.

- لذلك تعتبر مسألة حصول المواطنين على حقوقهم وأدائهم لالتزامـــاتهم، هـــى المؤشر الحقيقى على مدى تحقق المواطنة فى المجتمع، فحرمان المواطن من حقوقه أو عزوفه عن أداء التزاماته يعد قصوراً فى عملية تطبيق المواطنـــة، لأنه يفسد الغرض الذى وضعت المواطنة من أجله وهو تمكين المواطن مـــن حكم دولته والاستفادة من خيراتها. لـــذا تُقـــاس درجـــة ديمقراطيـــة الدولـــة بقدر الحقوق والحريات الممنوحة لمواطنيها، ومدى ســـهولة مـــشاركتهم فـــى المنظومة السياسية الخاصة بها، ولهذا أيضاً تعتبر عملية منع المـــواطن مـــن التمع بحقوقه أو أداء التزاماته (عبر المشاركة)نزعاً لـــصفة المواطنـــة منـــه وتحويله إلى مجرد "رعية" لا يد له فى صنع القرار فى دولته ولا علاقة لـــه بالحكم فيها بأى صورة من الصور.

س5: كيف أصبحت كل من النسوية والتعددية الثقافية تحدياً حقيقيـــاً لمفهـــوم المواطنة الليبرالى؟

- النسوية: مذهب يطالب بمنح المرأة حقوقها المـــسلوبة، ويحـــارب كـــل القوانين والنظم والمبادئ التى تعوق المرأة عن ممارسة حقوقها تلك، أو

تحاول أن تهمّشها أو أن تضعها فى مكانه أدنى من الرجل بسبب جنسها.

وتعد أزمة المواطنة اليوم مع الفكر النسوى من أبرز التحديات التى يواجهها المفهوم الليبرالى للمواطنة ذلك أنَّ التيارات النسوية - بعد كفاح طويل من أجل المساواة مع الرجل - قد أدركت أَن مفهوم المواطنة قد عجز عن منح المرأة حقوقها المسلوبة بالشكل الذى يكفل لها الفرص نفسها التى يتمتع بها الرجل، فقد توقف المفهوم عند صياغة القوانين أو بنود الدستور التى تشير إلى المساواة دون أن يحققها بالفعل، مما جعل حقوق المرأة حبراً على ورق. ومن هنا أصبح تغيير مفهوم المواطنة الحالى مطلباً متكرراً من جانب التيارات النسوية، رغبة فى صنع مفهوم جديد يراعى حاجات المرأة وظروفها ويتفهم أنَّ المواطنين يتألفون من ذكور وإناث.

- التعددية الثقافية هو مذهب مناصر لفكرة التعايش بين الأفراد والجماعات المختلفة فى ملامحها وخلفياتها الثقافية، بحيث لا يؤثر ذلك على مكانة كل منهم كمواطن داخل الدولة الواحدة، وبحيث يكون احترام الاختلافات الثقافية هو المبدأ الأساسى للتعامل بينهم.

وتتجلى أزمة المواطنة مع فكرة التعددية الثقافية فى أَنَ الأقليات الثقافية فى الدول اليوم تشكو من محاولة تهميش ثقافتها لصالح ثقافة الأغلبية أو محاولة تغيير تلك الثقافة لتتلاءم مع الثقافة السائدة، مما يدفعهم إلى المطالبة بمنحهم حقوقاً جماعية استثنائية لحماية ثقافتهم، الأمر الذى ترفضه مبادىء المواطنة الليبرالية، حيث لا يجوز تعريف الأفراد أو تمييزهم بناءً على أصولهم العرقية أو الدينية أو الطائفية، وهو ما جعل من مسألة التعددية الثقافية تحدياً حقيقياً للمواطنة الليبرالية، خاصة فى ظل التغيرات السكانية فى العالم اليوم التى حولت معظم دول العالم إلى دول متعددة الثقافات.

- يمكننا القول - فى ضوء ما سبق - إنَّ الحل الأمثل لتلك التحديات، ليس

بتغيير طبيعة مفهوم المواطنة الليبرالى، وإنما طريقة تطبيق المبادئ التى يتألف منها.

فأزمة النسوية الحقيقية – مثلاً – تكمن فى النظرة الدونية التى يوجهها المجتمع للمرأة، حيث لا تزال الغالبية من المواطنين (ذكوراً وأناثاً) متشككة فى قدرة المرأة على أن تمارس المواطنة، فلا تزال صورة المواطن فى ذهن المجتمع مقتصرة على الرجل فقط. وبذلك يصبح المطلوب هو محاربة النظرة الدونية للمرأة عن طريق تفعيل مشاركتها فى العملية السياسية بشكل تلقائى – غير مفتعل – عن طريق حث المزيد من النساء على العمل العام والترشح للوظائف العامة مما يبرز النماذج الناجحة منهن، وهو ما سيؤدى إلى خلق رأى عام يدافع عن قدرة المرأة على مضاهاة الرجل، ولا يكون ذلك بصنع نموذج استثنائى للمواطنة يلائم المرأة، أو بمنحها حقوقاً استثنائية أو امتيازات خاصة لن يكون لها معنى فى ذهن المجتمع سوى أنَّ المرأة قد عجزت عن ممارسة مواطنتها بالتساوى مع الرجل؛ فتم استثناؤها من منافسته، فنكون بذلك قد رسخنا لدونية المرأة بدلاً من أن نحاربها.

كذلك فإن أزمة التعددية الثقافية تكمن فى شعور الأقليات الثقافية بأن ثقافاتهم تُعامل بشكل غير عادل مما يجعلها مهددة بالزوال فى مواجهة الثقافة السائدة.

والسبب فى ذلك يرجع إلى تبنى الدولة لثقافة الأغلبية بوصفها الثقافة الرسمية المعبرة عن الدولة، والصواب أن تُخرج الدولة موضوع الهوية الثقافية خارج إطار تعاملها مع المواطن؛ أى أن يعترف مفهوم المواطنة بوجود التنوع الثقافى لكنه يعتبره خارج نطاق موضوعاته، فتصبح قضية الاختلافات الثقافية غير مرتبطة بمفهوم المواطنة، مثلها فى ذلك مثل

العقيدة أو لون البشرة أو غيرها من الاختلافات الموجودة بين المـواطنين، على أن يُترك أمر الانتماء والأخذ بثقافة دون أخرى لاختيـار المـواطنين أنفسهم، وبالتالى يصبح نمو أو انحسار أى ملمح من الملامح الثقافية فـى المجتمع بإرادة الأفراد واختيارهم، وهو ما يتوافق مع المبـادئ الليبراليـة الفردية.

- إن التحديات السابقة التى يعيشها مفهوم المواطنة اليوم تجعلنا نرى مدى بُعد هذا المفهوم عن الكمال، وذلك عكس ما تـروج لـه الأيـديولوجيا الليبرالية، ومن ثم فهو يحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة للوصول به إلى أقرب شكل من أشكال الكمال، وهو ما يُعد تحدياً حقيقياً اليوم فى ظل ما يشهده العالم من تغيرات جغرافية وسكانية وبيئية غيرت من طبيعـة الظروف التى نشأ هذا المفهوم فى ظلها.

س6: ما تعريف العولمة؟ وما طبيعة علاقتها بمفهوم المواطنة؟ وما الآثار المترتبة على هذه العلاقة؟

إن العولمة نظام جديد لإدارة العلاقات بين الدول، وذلك بدلاً من النظام التقليدى الذى كان من السهل مواجهته والتحكم فيه من جانب الدولة. ويهدف هذا النظام إلى نشر الفكر الرأسمالى فى جميع أنحاء العالم، مستعيناً فى ذلك بالتكنولوجيا المتطورة والشركات العابرة للقوميات والمنظمات الدولية.

- ترتبط ظاهرة العولمة بمفهوم المواطنة من خـلال المفهـوم العـولمى للمواطنة الذى تم طرحه فى السنوات الأخيرة كبديل محتمـل للمفهـوم التقليدى للمواطنة الذى لم يعد يتماشى مع الظروف الجديدة التى نتجـت عن تطبيق نظام العولمة. والمواطنة العولمية تناصر فكرة تخطى حدود الدولة الجغرافية والسياسية وتحد من سيادتها على مواطنيها وتقوم على منح الحقوق نفسها لجميع الأفراد فى كل أرجاء العالم بما يعنى التخلـى

عن صفة "الحصرية" التى تُعد عنصراً جوهرياً بالنسبة لمفهوم المواطنة.

- ونظراً لانفصال المواطنة فى صيغتها العولمية عن الدولة، فإن تحقق المواطنة العولمية على أرض الواقع يقوم بالأساس على سلوك المواطن العولمى، فلا يمكن أن نلاحظها إلا من خلال هذا السلوك اليومى؛ لهذا يصبح من المحتم على المواطن التقليدى حتى يتحول إلى مواطن عولمى أن يتمتع بعدد من الصفات:

(1) أن يكون متخطياً بفكره وطموحه وأهدافه حدود دولته إلى سائر أنحاء العالم.

(2) أن يُعلى من شأن انتمائه للعالم على انتمائه المحدود لأمته أو دولته أو عقيدته.

(3) أن يتوفر لديه شعور بالعالم ككل واحد، وأن يشارك فى الأحداث العالمية قدر مشاركته فيما يجرى من حوله.

(4) أن يتخلص من الأفكار والأفعال التى تقسم العالم إلى "الأنا" و"الآخر" وأنْ يتعامل مع سائر المواطنين العولميين بالود والحماس نفسه الذى يتعامل به مع من يعتبرهم من أبناء جلدته.

- ولا يزال مفهوم المواطنة العولمية قيد البحث، ولا يزال معظم من يعرفونه متشككين فى إمكانية تطبيقه نظراً لحالة الشك والريبة التى تعيشها دول العالم تجاه بعضها البعض. غير أنَّ ما يُدعّم طرح هذا المفهوم كبديل محتمل للمواطنة التقليدية أنَّ تلك الأخيرة قد عجزت عن التعامل مع ظاهرة العولمة من جانب، وعجزت من جانب آخر عن حل أزمة تفكك الدولة القومية اليوم إلى دويلات وانقسام الأمم إلى طوائف ومذاهب على خلفية صراعات دينية وعرقية مما قد يأخذ العالم إلى هاوية الصراع المسلح. وهو ما نراه اليوم يتحقق فى دول البلقان –

والسودان والعراق – وتايوان.

- إنَّ ندرة الموارد الطبيعية فى العالم اليوم، التى يأتى على رأسها المــاء، تُنذر. بأن الصراعات القادمة فى العالم ستكون على أساسـيات الحيـاة كالغذاء والماء والطاقة، وأنَّ تلك الصراعات ستزداد حدة وضراوة مـا بقى العالم مفتتاً إلى دول وديلات وطوائف وقوميات؛ لهذا تعـد فكـرة "المواطنة العولمية" وما يصاحبها من التعامل مع خيرات العالم وموارده كشئ مشترك يخص الجميع؛ هى طوق النجاة للبشرية، هذا ولاشـك أن تجاهل هذا الواقع مع ما تدل عليه المؤشرات المعاصرة من زيادة رقعة الفقر فى العالم ونمو النزعات الطائفية، وظهور العنـف بـين الأفـراد والدول كوسيلة لحل الخلافات؛ قد يؤدى فى النهاية إلى "صراع عولمى" من أجل البقاء والسؤال الآن: لم لا نحّول هذا الصراع العولمى من أجَل البقاء إلى تعاون عولمى من أجل البقاء طالما أننا علـى يقـين مـن أنَّ الأزمة قادمة طال الزمن أو قصُر؟؟؟

تذييل: المواطنة فى مصر فى السنوات الماضية .

سنحاول فى هذا القسم أن نجيب عن التساؤل التالى: ما طبيعة الأزمة التى تعيشها المواطنة فى مصر؟

إذا ما حاولنا هنا أن نلقى نظرة سريعة على وضع المواطنة فى مصر فى ضوء ما سبق ذكره عن معنى المواطنة وأهم ما ترتكز عليه من مبـادئ سياسية، وما تشتمل عليه من حقوق والتزامات، ندرك حجم الأزمـة التـى يعيشها مفهوم المواطنة على مستوى التطبيق، فمقارنة بسيطة بين ما يُقـال وما يُطبق بالفعل تُظهر لنا مدى بُعد الواقع السياسى المصرى عن أى صورة من صور التفاعل السياسى الصحيح والطبيعى. ويمكننـا هنـا أن نعـرض بعض صور التناقض الواضـح بـين الأقـوال و الأفعـال فيمـا يخـص

تطبيق المواطنة فى مصر فيما يلى:

- على الرغم من أنَّ مصر دولة جمهورية؛ أى أنَّ الشعب فيها هو الذى يحكم، نلاحظ عزوف معظم من لهم حق المشاركة فى التصويت عن الذهاب لصناديق الاقتراع فى أى انتخابات عامة (رئاسة الجمهورية – البرلمان – المجالس الشعبية المحلية) وذلك وفقاً للأرقام الرسمية(*)، فضلاً عما يشوب تلك الإنتخابات من مظاهر العوار وعدم الصحة مثل البلطجة – والتلاعب بالصناديق الانتخابية – وإغلاق اللجان الانتخابية فى وجه الناخبين – وظاهرة التصويت الجماعى بأسماء الناخبين (بعضهم من الأموات) – والمشاركة بصفة انتخابية من جانب المرشحين ثم التخلى عنها بعد الفوز مباشرة ..الخ، وغير ذلك من صور التلاعب والغش الكفيلة بإفساد أى انتخابات عامة وتزييف إرادة الناخبين فيها.
- يمكننا أن نقول إنَّ المواطنة كثقافة عامة وتوجه سياسى لم يكن لها وجود حقيقى حتى عام 2003، حيث تبنى الحزب الوطنى الديمقراطى الحاكم آنذاك فى مؤتمره السنوى الأول فكرة المواطنة ورفع شعار "الفكر الجديد وحقوق المواطن" وهو ما أوحى للجميع ببداية اهتمام الدولة بالمواطنة، خاصة وأنً مؤتمر الحزب الذى عُقد فى الفترة من 26 إلى 28 سبتمر عام 2003 قد أقر ما يسمى "بوثيقة حقوق المواطنة المصرية" تأكيداً

(*) وفقاً لما ورد بتقرير المجلس القومى لحقوق الإنسان التابع للدولة، فإن نسبة من شاركوا بانتخابات مجلس الشعب عام 2005 هى 23% فقط من إجمالى من لهم حق التصويت. وهى النسبة التى تراها جمعيات المجتمع المدنى، وطوائف المعارضة مبالغاً فيها وغير صحيحة، وتقدر النسبة الحقيقية بما لا يتعدى 10% من إجمالى من لهم حق التصويت (للمزيد عن احصائيات انتخابات مجلس الشعب عام 2005. انظر التقرير السنوى الثانى للمجلس القومى لحقوق الإنسان على الموقع الرسمى للمجلس: www.nchr.org.eg/ar/

على اهتمامه بمبدأ المواطنة فى السنوات التالية(**).

غير أن ذلك الاهتمام – ووفقاً للنتائج الملموسة على أرض الواقع – لم يكن أكثر من دعاية انتخابية، وعملية تطوير شكلية لسياسات الحزب، فلو قارنا بين ما تم التعهد به أنذاك وبين ما تم تنفيذه بعد سبع سنوات سنكتشف مدى بُعد المسافة بين الأقوال والأفعال. ففى الكلمة التى ألقاها السيد محمد صفوت الشريف أمين عام الحزب الوطنى عن ورقة نقاش بعنوان "حقوق المواطنة والديمقراطية" يوم 28 سبتمبر عام 2003، قال:

"فإن التزام الدولة بتوفير المُناخ والبنية السياسية والتشريعية والإدارية التى تشجع المواطن وتمكنه من ممارسة جميع حقوقه المدنية والسياسية دون تفرقة أو تمييز ودون عقبات إدارية هو ضرورة لتحفيز المواطن على المشاركة السياسة وهو أيضاً حق من حقوق المواطنة"[1].

وهو ما لم يتحقق حتى اليوم، فلا يزال معظم المواطنين الذين لهم حق التصويت عازفين عن المشاركة وفقاً للأرقام الرسمية، ولا يزال من يحاولون من باقى المواطنين المشاركة يعانون أشد المعاناة للوصول لصناديق الانتخاب وممارسة حقوقهم، ولعل ما حدث من مظاهر العنف التى

(**) قام الحزب الوطنى باقتراح تعديل دستوى (شمل 34مادة) وطرح فى استفتاء عام يوم 26 مارس 2007، وقد تم تعديل المادة الأولى من الدستور بإضافة كلمة المواطنة إليها فأصبحت كالتالى:

مادة (1): جمهورية مصر العربية دولة نظامها ديمقراطى يقوم على أساس المواطنة، والشعب المصرى جزء من الأمة العربية يعمل على تحقيق وحدتها الشاملة.

(1) خطاب الأمين العام للحزب عن ورقة نقاش بعنوان "حقوق المواطنة والديمقراطية، المؤتمر السنوى الأول للحزب الوطنى الديمقراطى، 28 – 9-2003 (انظر النص الكامل للخطاب على الموقع الرسمى للحزب على شبكة الإنترنت:
http://www.ndp.org.eg/ar/speeches/speech_details.aspx?speechID=78&personID=2

أدت إلى وفاة بعض الناخبين فى انتخابات مجلس الشعب عام 2005 ما يدل على مدى عجز الحكومة عن الوفاء بما تَعهَّد به حزبها عام 2003.

- اعتمد الحزب الوطنى الحاكم فى السنوات الأخيرة على الإدلاء بتصريحات ووعود كثيرة تتعلق بتطوير العملية السياسية فى مصربما يخدم المواطن، لكنَّ الواقع يؤكد على أنَّ تلك التصريحات لم تخرج من حيز الأقوال إلى حيز الأفعال إلا فيما ندر؛ فلو أننا نظرنا إلى "وثيقة حقوق المواطنة المصرية" التى أقرها الحزب فى مؤتمره السنوى الأول عام 2003، لوجدنا المزيد من الوعود التى لم تنفذ حتى اليوم؛ فقد أجملت الوثيقة الحقوق التى يجب أن تكون مكفولة للمواطنين فيما يلى:

(الحق فى الحياة، الحق فى الجنسية، الحق فى المساواة، الحق فى الملكية الخاصة وممارسة النشاط الاقتصادى، الحق فى التعليم، الحق فى الرعاية الصحية، الحق فى العمل والتمتع بظروف عمل عادلة، الحق فى الضمان الاجتماعى، الحق فى حرية التفكير وإبداء الرأى، الحق فى العقيدة والعبادة، الحق فى الانتخاب والتمثيل النيابى، الحق فى تكوين الأحزاب السياسية، الحق فى تكوين النقابات والجمعيات، الحق فى حماية حرمة الحياة الخاصة، الحق فى المعاملة الإنسانية الكريمة ومنع التعذيب، الحق فى توفير العدالة الناجزة، الحق فى التنقل، الحق فى تداول المعلومات، الحق فى بيئة نظيفة).

وللوهلة الأولى يمكن أن نلاحظ كم الحقوق المذكورة سلفاً التى يفتقدها المواطن المصرى على أرض الواقع مثل التعليم الجيد، أو تكوين الأحزاب السياسية، أو الرعاية الصحية، أو منع التعذيب، أو العدالة الناجزة، أو حق العمل، بما يعنى عجز الحزب الوطنى طوال السبع سنوات الماضية عن احراز أى تقدم ملموس على طريق توفير وتحقيق تلك الحقوق بصورة يشعر

بها المواطن المصرى.

كذلك تظهر حالة التغيير والتطوير الشكلى بوضوح فى قضية المحاكم الاستثنائية(*).

حيث يتفاخر الحزب الوطنى الحاكم بإلغاء نوع واحد من تلك المحاكم دون سائر الأنواع الأخرى، وهو الأمر الذى يُظهر شكلية إجراءات التطوير التى يتبعها الحزب فى السنوات الأخيرة. ففى خاتمة "وثيقة حقوق المواطنة المصرية"جاء ما يلى: "وقد ارتكزت سياسة الحزب وحكومته فى مجال حقوق المواطنة على محاور متعددة منها: تطوير البنية التشريعية التى تمس الحقوق الأساسية للمواطن، واستكمال البنية المؤسسية الكفيلة بضمان هذه الحقوق وتفعيلها وقد تجلى ذلك فى مبادرات الحزب المتعلقة بالغاء محاكم أمن الدولة العليا والجزئية"[1].

(*) يوجد بمصر ثلاثة أنواع من المحاكم الاستثنائية هى كالتالى:

1) محاكم أمن الدولة: الصادرة بموجب القانون رقم 105 لسنة 1980، وقد تم إلغائها، ونقل صلاحياتها إلى القضاء العادى بقانون 95 لسنة 2003.

2) محاكم أمن الدولة طوارىء: وهى المحاكم المشكّلة بموجب قانون رقم 162 لسنة 1958 المسمى بقانون الطوارىء، حيث جاء بالمادة السابعة منه: "تفصل محاكم أمن الدولة الجزئية و العليا فى الجرائم التى تقع لأحكام الأوامر التى يصدرها رئيس الجمهورية أو من يقوم مقامه" (انظر النص الكامل لقانون الطوارئ فى مصادر موسوعة ويكيبيديا: قانون_طوارى_مصر).
http://www.ar.wikisource.org/wiki/

3) المحاكم العسكرية: وهى المشكّلة بموجب قانون الأحكام العسكرية رقم 25 لسنة 1966 حيث تجيز المادة السادسة منه إحالة رئيس الجمهورية مدنيين للمحاكمة أمام محاكم عسكرية فى حالات الطورئ.

(1) انظر النص الكامل لوثيقة حقوق المواطنة المصرية على الموقع الرسمى للحزب الوطنى: http://www.ndp.org.eg/ar/

والحقيقة أنَّ ما قام به الحزب الوطنى هو الغاء محاكم أمن الدولة عام 2003، لكنه فى الوقت نفسه لم يتحرك لإلغاء "محاكم أمن الدولة طوارئ" أو الغاء البند الذى يسمح بمحاكمة المدنيين أمام محاكم عسكرية والموجود بقانون الأحكام العسكرية على الرغم من أنه يناقض النص الدستورى(**)، وهو الأمر الذى يدل على شكلية وعدم جدوى الغاء محاكم أمن الدولة التى قام بها الحزب عام 2003، خاصة مع استمرار حالة الطوارئ فى مصر منذ ثلاثين عاماً تقريباً، مما يعطل تطبيق حقوق المواطنة بالصورة المطلوبة.

- أما فيما يتعلق بقضية حقوق المرأة كمواطنة نجد أن الحزب الحاكم يتعامل معها بنفس المنهج الشكلى بدلاً من البحث عن حلول حقيقية لأزمة مواطنة المرأة، كما أنه ظل متناقضاً مع نفسه فى تعامله مع هذه القضية أيضاً؛ فقد قرر الحزب تطبيق نظام الكوتة (الحصة) بتخصيص مقاعد للمرأة فى البرلمان برغم جميع الأسباب الوجيهة التى تمنع تطبيقه. فقد سبق للحزب وأنَّ طبق هذا النظام بموجب قانون رقم 188 لسنة 1979 الذى حكمت المحكمة الدستورية العليا بعدم دستوريته عام 1986 لما فيه من تمييز بين المواطنين الذكور والإناث وهو ما يخالف الدستور.

وقد اعترف الأمين العام للحزب الوطنى بعدم دستورية هذا النظام فى خطاب سابق له فقال: "لكننا نرى فى الوقت نفسه التحدى الكبير الذى نواجهه، تحدى التمثيل النيابى العادل للمرأة، حيث تراجعت نسبة السيدات

(**) جاء فى المادة 68 من الدستور المصرى حول محاكمة المواطنين المدنيين ما يلى: "التقاضى حق مصون ومكفول للناس كافة، ولكل مواطن حق الإلتجاء إلى قاضيه الطبيعى، وتكفل الدولة تقرير جهات القضاء من المتقاضين وسرعة الفصل فى القضايا، ويحظر النص فى القوانين على تحصين أى عمل أو قرار إدارى من رقابة القضاء".

إلى إجمالى الأعضاء من حوالى 7,9% فى عام 1984، إلى 1,6% فقط عام 2000. ونحن ندرك أن السبب الأساسى لهذا التراجع كان بسبب التزام الدولة بتنفيذ أحكام المحكمة الدستورية العليا التى حكمت بعدم دستورية تخصيص مقاعد للمرأة"[1].

فإذا بالحزب يعود من جديد ويقرر تطبيق نظام الكوتة فى انتخابات مجلس الشعب التى أجريت فى نوفمبر 2010 متجاهلاً حكم المحكمة الدستورية، ليس لشئ سوى السعى لزيادة المقاعد التى تشغلها نساء فى البرلمان، بغض النظر عن مدى جدوى هذا النظام فى تفعيل ممارسة المرأة أو تنمية قدرتها على التنافس العادل داخل الحياة السياسية. فنظام الكوتة ما هو إلا عملية تمييز تتم لصالح المرأة، مما يعنى اعترافاً بعدم قدرتها على خوض المنافسة الانتخابية دون مساعدة. والغريب أنَّ الحزب الذى يفعل ذلك بدعوى تنشيط دور المرأة ومشاركتها فى الحياة السياسية لم تقم حكومته بالإستعانة سوى بثلاث وزيرات فقط، لا تشغل أى منهن وزارة سيادية.

- كذلك من بين الصور المعبرة عن أزمة المواطنة والتى تندرج ضمن حالة التناقض بين النظر والتطبيق، حالة التعددية الحزبية وتداول السلطة. حيث تعيش المواطنة فى مناخ سياسى عام غير صحى بالمرة، فمنذ بداية تجربة التعددية الحزبية لأول مرة منذ قيام الجمهورية فى فترة السبعينيات من القرن الماضى، لا يوجد سوى حزب واحد يمارس ولاية السلطة دون باقى الأحزاب وهو الحزب الوطنى بما يجعل الحديث عن مبدأ تداول السلطة أمراً بلا معنى. فكل أحزاب المعارضة الموجودة لم تخض تجربة ممارسة الحكم، وفى المقابل فإن الحزب الوطنى أيضاً لم

---

(1) خطاب السيد محمد صفوت الشريف أمين عام الحزب الوطنى أمام مؤتمر"المرأة والمواطنة والديمقراطية" بتاريخ: 27 يناير 2003م. (انظر النص الكامل على موقع الحزب الوطنى /http://www.ndp.org/ar).

يجلس يوماً على مقاعد المعارضة، مما يجعل التجربة الديمقراطية لكل منهم ناقصة لأن الحكم الديمقراطي يفترض القدرة في الأحزاب على الحكم والمعارضة أيضاً، وهو الأمر الذي يُنمّي بالتجربة والممارسة لكل منهما، وهو ما لا تُتيحه الظروف السياسية في مصر حتى الآن. الأمر الذي ينعكس سلباً على المواطن نفسه. حيث يفقد الثقة في إمكانية التغيير، أو في قدرته على معاقبة الحكومات المتقاعسة بعدم معاودة انتخاب حزبها كما هو الحال في جميع الدول الديمقراطية. وهو ما يولّد لدى المواطن – بمرور الوقت – نوعاً من السلبية وعدم الرغبة في المشاركة التي تؤدي بدورها إلى انتشار قلة الوعي السياسي بين المواطنين مما يتسبب في النهاية في القضاء على المنظومة الديمقراطية برُمتها أو على الأقل يجعلها فارغة من محتواها.

- ولكي تتخطى المواطنة في مصر أزمتها، وتنتشر بين المواطنين ثقافتها، ينبغي أولاً وقبل كل شئ إصلاح المنظومة السياسية بكاملها، ووضع الاحتياطات الدستورية والتشريعية التي تكفل عدم التلاعب بمنظومة العمل السياسي لتحقيق أي أغراض خاصة. ويمكننا أن نقترح هنا بعض الخطوات التي نراها ضرورية في هذا الإتجاه:

(1) إجراء التعديلات الدستورية التي تكفل تداول السلطة لكافة المناصب التي يتم شغلها بالإنتخاب، بحيث يسمح ذلك بوجود حد أقصى لتولي المناصب العامة.

(2) اتخاذ الإجراءات الدستورية والتشريعية التي تضمن نزاهة الإنتخابات وعدم تزييف إرادة المواطنين، كما تضمن سهولة وصول المواطن لصندوق الانتخاب وممارسة دوره في حكم دولته.

(3) السماح بتأسيس الأحزاب على اختلافها دون وضع العراقيل أمام من يرغب في تأسيس حزب سياسي طالما استوفى الحد الأدنى من أعداد

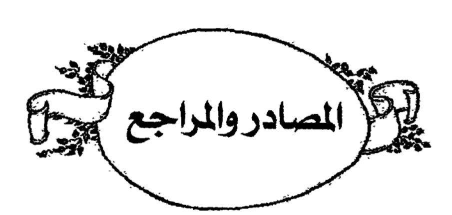
المؤسسين، وهو ما يضمن وجود مَنفذ شرعى للتعبير عن التوجه السياسى للمواطنين، بدلاً من انضمامهم إلى جماعات غير قانونية قد تكون لها أهداف تناهض السلام الاجتماعى.

(4) ترسيخ مبدأ سيادة القانون بتطبيقه على كافة المواطنين بغض النظر عن الاختلافات الموجودة بينهم، وبالإلتزام بتنفيذ أحكام القضاء على كافة مؤسسات الدولة دون إرجاء.

(5) إرساء مبدأ الشفافية وحرية تداول المعلومات بشكل يسمح بمراقبة أداء الحكومة والمسؤولين بوجه عام.

(6) محاربة الفساد المالى والإدارى فى جميع أجهزة الدولة، وإمكانية محاكمة المسؤولين والموظفين العموميين أثناء قيامهم بمهام وظائفهم مما يشكل وسيلة ردع لكل شاغلى المناصب العامة عن الإنزلاق فى هاوية التلاعب بالمال العام أو سوء استخدام السلطة.

يمكننا أن نقول إنَّ تلك الخطوات من شأنها – إذا طُبقت – أن تُعلى من قيمة المواطن وفرديته فى المجتمع، بحيث تعود إليه السيادة الحقيقية المسلوبة منه، ويصبح هو الحاكم الحقيقى لدولته، وهو ما سيؤدى إلى تنامى شعوره بالمسؤولية والرغبة فى المشاركة وثقته فى قدرته على إحداث الفارق فى الحياة السياسية، وبالتالى زيادة رغبته فى المتابعة لما يجرى من أحداث على الساحة السياسية مما يزيد بدوره من وعيه السياسى الذى يمكّنه من اتخاذ القرار الملائم عند اختياره لمن ينوب عنه فى حكم دولته، وبذلك تكون مواطنته متحققة عبر مشاركتهِ الفعالةِ على أرض الواقع، وليس فقط فى الشعاراتِ الرنانة والخطب الجوفاء ...


المصادر والمراجع

أولا ـ المصادر العربية والمترجمة:

(أ) المصادر العربية:

1 - ابن تيمية، الخلافة والملك: من رسائل شيخ الإسلام، تحقيق: حماد سلامة، ط2، مكتبة المنار، الزرقاء، 1994.

2 - عبد الرحمن الشيزرى، المنهج المسلوك فى سياسة الملوك، مكتبة المنار، الزرقاء، 1987.

(ب) المصادر المترجمة:

3 - أرسطوطاليس، السياسة، ترجمة: أحمد لطفى السيد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1947.

4 - أفلاطون، المحاورات الكاملة، ترجمة: شوقى داود تمراز، الأهلية للنشر، بيروت، 1994.

5 - آلان تورين، ماهى الديمقراطية: حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية؟ ترجمة: حسن قبيسيى، ط2، دار الساقى، بيروت، 2001.

6 - الكسى دو توكفيل، الديمقراطية فى أمريكا، ترجمة: أمين مرسى قنديل، ط2، داركتابى، القاهرة، 1984.

7 - توماس فريدمان، السيارة ليكساس وشجرة الزيتون: محاولة لفهم العولمة، ترجمة: ليلى زيدان، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.

8 - جان جاك روسو، العقد الاجتماعى، ترجمة: عبد الكريم أحمد، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2000.

9 - ــــــــــــــــ، أحلام يقظة جوال منفرد، ترجمة: ثريا توفيق، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006.

10- جون ديوى، الفردية قديماً وحديثاً، ترجمة: خيــرى حمــاد، مكتبــة الأسرة، القاهرة، 2001.

11- جون ستيوارت ميل، استعباد النساء، ترجمة: إمام عبد الفتــاح إمــام، مكتبة مدبولى، القاهرة، 1998.

12- ــــــــــــــ، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة: إمــام عبــد الفتاح إمام وميشيل ميتياس، مكتبة مدبولى، القاهرة، 1996.

13 - ــــــــــــــ، الحرية، ترجمة: طه السباعى، مكتبة الأســرة، القاهرة، 1996.

14- سبينوزا، رسالة فى اللاهوت والسياسة، ترجمة حــسن حنفــى، ط4، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1997.

15 - عمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمــين، مكتبــة الأسرة، القاهرة، 2006.

16- ف. أ. هايك، الطريق إلى العبودية، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، دار الشروق، القاهرة، 1994.

17 - فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1993.

18 - نيقولا مكيافيللى، المطارحات، ترجمة: خيرى حماد، ط3، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982.

19- هارولد لاسكى، مدخل إلى علم السياسة، ترجمة: عز الــدين محمــد حسين، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1965.

20- هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة: إمام عبد الفتــاح إمــام، مكتبــة مدبولى، القاهرة، 1996.

ثانياً ـ المراجع العربية والمترجمة:

(أ) المراجع العربية:

21 – أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة الأسرة، القاهرة، 1997.

22 – اسماعيل على سعد، المجتمع والسياسة، دراسات فى النظريات والمذاهب والنظم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999.

23 – أشرف منصور، الليبرالية الجديدة: جذورها الفكرية وأبعادها الاقتصادية، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2008.

24 – السيد ياسين، العولمة والطريق الثالث، ميريت للنشر، القاهرة، 1999.

25 – ــــــــــــــ، المواطنة فى زمن العولمة، المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، القاهرة، 2000.

26 – توفيق حسن فرج، القانون الرومانى، الدار الجامعية للنشر، بيروت، 1985.

27 – حازم الببلاوى، عن الديمقراطية الليبرالية: قضايا ومشاكل، دار الشروق، القاهرة، 1993.

28 – حسن شحاته سعفان، أساطين الفكر السياسى والمدارس السياسية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959.

29 – حورية توفيق مجاهد، الفكرالسياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الأنجلو، القاهرة، 1986.

30 – زكريا طاحون، بيئات ترهقها العولمة، جمعية المكتب العربى للبحوث والبيئة، القاهرة، 2003.

31 – سلمى حمزة الخنساء، تاريخ الفكر السياسى فى العصور القديمة والوسطى، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، 1988.

32 – سيد أحمد الناصرى، تاريخ الإمبراطورية الرومانية السياسى والحضارى، ط2، دار النهضة العربية، القاهرة، 1991.

33 – عبد الحميد الشواربى، الحقوق السياسية للمرأة فى الإسلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1987.
34 – عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ط3، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1971.
35 – عزمى إسلام، جون لوك، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006.
36 – على خليفة الكوارى، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.
37 – على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000.
38 – فؤاد محمد شبل، الفكر السياسى: دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974.
39 – فضل الله اسماعيل، العولمة السياسية: انعكاساتها وكيفية التعامل معها، مكتبة بستان المعرفة، كفر الدوار، 2000.
40 – قايد دياب، المواطنة والعولمة: تساؤلات الزمن الصعب، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، 2007.
41 – كمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة فى الخبرة الإسلامة: من بداية الدولة النبوية وحتى نهاية الدولة العثمانية، مكتبة مدبولى، القاهرة، 2002.
42 – ماهر عبد القادر وحربى عباس عطيتو، دراسات فى فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (د. ت).
43 – محمد امحزون، العولمة بين منظورين، دار السلام للنشر، القاهرة، 2008.
44 – محمد عطية الأبراشى، أصول التربية المثالية فى "إميل" لجان جاك روسو، دار الكتاب العربى، القاهرة ، 1967.

45 – محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، ط5، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1972.
46 – ـــــــــــ، تاريخ الفكر الفلسفى: أرسطو والمدارس المتأخرة، ط3، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1972.
47 – محمد على الصافورى، نظرات فى نشأة الديمقراطية الأثينية القديمة وتطورها، الولاء للطبع والتوزيع، شبين الكوم، 1992.
48 – محمد كريم، تاريخ الفكر السياسى فى العصور القديمة والوسطى، دار الريف للطباعة والنشر، صيدا، 1990.
49 – محمد محمود ربيع، الفكرالسياسى الغربى، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، 1994.
50 – ممدوح محمود منصور، العولمة: دراسة فى المفهوم والظاهرة والأبعاد، ط2، اليكس لتكنولوجيا المعلومات والنشر، الإسكندرية، 2004.
51 – منذر الشاوى، الدولة الديمقراطية فى الفلسفة السياسية والقانون، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 2000.
52 – نوال السعداوى، الأنثى هى الأصل، دار المستقبل، القاهرة، 1990.
53 – ـــــــــــ، عن المرأة، دار المستقبل العربى، القاهرة، 1988.
54 – هيثم مناع، المواطنة فى التاريخ العربى الإسلامى، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، 1997.
55 – وداد يوسف كمال، العولمة بين الماضى والحاضر، المكتبة المصرية للطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004.

(ب) المراجع المترجمة:

56 – إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1966.

57 – أنتونى جيدنز، الطريق الثالث: تجديد الديمقراطية الاجتماعية، ترجمة: زايد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1996.

58 – أنطونى دى كرسبنى وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة: نصار عبد الله، مكتبة الأسرة، القاهرة، 1996.

59 – أ.هـ. جونز، الديمقراطية الأثينية، ترجمة: عبد المحسن الخشاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1976.

60 – جاك دونللى، حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، ترجمة: مبارك على عثمان، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006.

61 – جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ترجمة: حسن جلال العروسى، ج2، دار المعارف، القاهرة، 1964.

62 – ــــــــــــ، تطور الفكر السياسى، ترجمة: راشد البراوى، ج3، دار المعارف، القاهرة 1971.

63 – جون بيليس، عولمة السياسية العالمية، ترجمة: مجموعة باحثين، مركز الخليج للأبحاث، دبى، 2004.

64 – جون جراى، الفجر الكاذب: أوهام الرأسمالية العالمية، ترجمة: أحمد فؤاد بلبع، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2008.

65 – جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، ترجمة: عزرا مرجان، دار الثقافة، القاهرة، 1990.

66 – جون ماكورى، الوجودية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 1986.

67 – ريان فوت، النسوية والمواطنة، ترجمة: أيمن بكر وسمر الشيشكلى، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2005.
68 – سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ترجمة: أحمد الشامى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002.
69 – سارة. م إيفانز، الحرية ونضال المرأة الأمريكية، ترجمة: أميرة فهمى، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1992.
70 – ستيفن ديلو، التفكير السياسى والنظرية السياسية والمجتمع المدنى، ترجمة: عُلا أبو زيد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003.
71 – سوزان موللر أوكين، النساء فى الفكر السياسى الغربى، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2005.
72 – كلايف بل، المدنية، ترجمة: محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د.ن)
73 – كلود نيكوليه والآن ميشيل، شيشرون، ترجمة: محمد ذيب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1982.
74 – ناى بنسادون، حقوق المرأةمنذ البداية حتى أيامنا، ترجمة: وجيه البعينى، دار عويدات، بيروت، 2001.

ثالثاً - الموسوعات والمعاجم المتخصصة:

(أ) الموسوعات والمعاجم العربية:

75 – إبراهيم مدكور وآخرون، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975.
76 – ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، 1984.
77 – أحمد زكى بدوى، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ط2، مكتبة لبنان، بيروت، 1986.
78 – جميل صليبا، المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، 1973.

79 – حارث سليمان الفاروقى، المعجم القانونى، دار النشر الليبية، طرابلس، 1962.
80 – رجب بودبوس، القاموس السياسى، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، طرابلس، 2003.
81 – عبد المنعم الحفنى، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3، مكتبة مدبولى، القاهرة، 2000.
82 – ــــــــــــــ، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولى، القاهرة، 1999.
83 – على الدين هلال وآخرون، معجم المصطلحات السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، 2001.
84 – محمد عزيز شكرى، الموسوعة العربية، هيئة الموسوعة العربية، دمشق، 2005.
85 – مصطفى عبد الله الخشيم، موسوعة علم السياسة: مصطلحات مختارة، ط2، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، طرابس، 2004.
86 – معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربي، دار إشبيلية، دمشق، 1988

(ب) الموسوعات والمعاجم المترجمة:

87 – أوليفيه دوهاميل وإيف مينى، المعجم الدستوى، ترجمة: منصور القاضى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1996.
88 – جوردن مارشال، موسوعةعلم الإجتماع، ترجمة: محمد محى الدين وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001.
89 – جيرار كورنو، معجم المصطلحات القانونية، ترجمة: منصور القاضى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1998.

90 – ميشيل مان، موسوعة العلوم الاجتماعية، ترجمة: عادل الهوارى وسعد مصلوح، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، 1994.

رابعاً - المصادر الأجنبية:

1 - Aristotle, "On The Generation of Animals", Trans. by: Arthur Platt, Kessinger Publishing, New York, 2004.
2 - Astell (Mary), "A Serious Proposal to The Ladies", Broadview Press, Buffalo, 2002.
3 - Augustin, St., "City of God", Trans. by: Henery Bettenson, Penguin Classics, London, 2003.
4 - Beauvoir (Simone de), "The Second Sex", Trans. by: Howard. M. Parshly, Vintage Books, New York, 1989.
5 - Bodin (Jean), "On Sovereignty: Six Books of The Commonwealth", Trans. By: M. J. Tooley, Blackwell, Oxford, 1955.
6 - Brutus (Stephanus Junius),"Vindiciae Contra Tyrannos", edit. By: George Garnett, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
7 - Cicero, "On Duties", edit. By: M. T. Griffin& M. Atkins, 19th (ed), Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
8 - Epictetus, "The Discourses", Trans. by: George Long, Bibliobazaar, New York, 2008.
9 - Friedan (Betty), "The Feminine Mystique", W.W.Norton & co., Inc. , New York, 2001.
10- Hayek (Friedrich A.), The Constitution of Liberty", University of Chicage Press, Chicago, 1978.
11- Hobbes (Thomas), "The Collected English Works Of Thomas Hobbes", edit by: William Molesworth, Routledge& Thoemmes Press, London, 1997.
12 - Kymlicka (will),"Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights", Oxford University Press, New York, 1995.

13 - _______, "Liberalism, Community , And Culture", 2nd (ed), Oxford University Press, Oxford& New York, 1991.
14 - Kymlicka, W. & Norman, W., "Citizenship in Diverse Societies", Oxford University Press, Oxford& New York, 2000.
15 - Locke (John), "The Works of John Locke", 12th (ed), J. Rivington& others Co., London, 1824.
16 - __________, "An Essay Concerning Human Understanding", 30th (ed), William Tegg& CO. Cheapsids, London, 1849.
17 - Luther (Martin), "A Treatise On Good Woks", Bibliobazaar, LLC. Charleston, 2008.
18 - Marshall, T. H, "Citizenship and Social Class", Cambridge University Press, London, 1950.
19 - Marsilius of Padua, "The Defender of The Peace", Trans. By: Annable Brett, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
20 - Mill, J. S., "Utilitarianism, Liberty& Rebresentative Government" ,Wild Side Press, LCC., Maryland, 2007.
21 - Montesquieu, "The Spirit of The Laws", Tras. By: A. M. Cohler, 2nd(ed), Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
22 - Paine (Thomas), "Rights of Man", Dover Thrift, Inc., New York, 1999.
23 - Rawls (John) "A Theory of Justice", Harvard University Press, New York, 1971.
24 - Rousseau (Jean Jacques), "Emile", Trans. by: Barbara Foxley, Kessinger Publishing, New York, 2004.
25 - Smith (Adam), "The Wealth of Nations", Everyman's library, London, 1991.
26 - Wollstonecraft (Mary), "A Vindication of The Rights of Woman" 2nd (ed), Courier Dover Publications, New York, 1996.

خامساً ـ المراجع الأجنبية:

27 - Albrow (Martin), "The Global Age", Sanford University Press, Sanford, 1996.

28 - Aleinikoff, A, & Klusmeyer, D. (eds), "Citizenship Today: Global Perspectives And Practices", Carnegie Endowment For International Peace, New York, 2001.

29 - Allen (John William) , "A History of Political Thought in The Sixteenth Century" Taylor & Francis Group, London, 1977.

30 - Barry (Norman P.), "An Introduction To Modern Political Theory", 3rd (ed), Macmillan Press Ltd., London, 1995.

31 - Bell (Linda A.), "Visions of Women: Being Fascinating Anthology With Analysis of Philosophers, Views of Women From Ancient to Modern Times", Humana Press, New Jersey, 1983.

32 - Benhabib(seyla), "Transformation of Citizenship: Dilemmas of The Nation state in The Era Of Globalization", Uitgeverij Van Gorcum, Netherlands, 2001.

33 - Blmer, M. & Rees, A. M, "Citizenship Today: The Contemporary Relevance of T. H. Marshall', Routledge, London & New York, 1996.

34 - Bock, G. & James, S. ,"Beyond Equality And Difference", Routledge, London & New York, 1992.

35 - Bryson (Valerie), "Feminist Political Theory" , Macmillan Press, London, 1992.

36 - Butler, J. & Scott, J. W., "Feminist Theorize The Political", Routledge, London& New York, 1992.

37 - Canning (Joseph), "A History of Medieval Political Thought", Routledge, London& New York, 1996.

38 - Carter (April), "The political Theory of Global Citizenship" Routledge London& New York, 2001.

39 - Catlin (George),"A History of The Political Philosophers" George Allen & Unwin Ltd., London, 1950.
40 - Connell (Raewyn), "Gender: Short Introductions" 2nd (ed), Polity Press, Cambridge, 2009.
41 - Coppock (Vicki) & Others, "The Illusions of Post-feminism", Taylor& Francis, London, 1995.
42 - Damrosch (Leo), "Jean - Jacques Rousseau: Restless Genius", Houghton Mifflin Harcourt, New York, 2007.
43 - Dower, N. & Williams, J. (eds), "Global Citizenship: A Critical Introduction", Routledge, London& New York, 2002
44 - Duby (Georges)& Perrot (Michelle) G. edit, "A History of Women in The West", 3rd (ed), Belknap Press, Cambridge& London, 1998.
45 - Dwyer (Peter), "Understanding Social Citizenship: Themes and Perspectives for Policy and Practice", Policy Press, London, 2004.
46 - Faulk (Keith), "Citizenship", Routledge, London& New York, 2000.
47 - Fukuyama(Francis), "America at Crossroads: democracy, Power and The Neoconservative Legacy", Yale University Press, New York, 2003.
48 - Goldberg (David Theo), "Multiculturalism", Blackwell, Oxford, 1994.
49 - Gray (John), "Liberalism", 2nd (ed), Open University Press, Buckingham, 1995.
50 - Gurevich, A., "The Origins of European Individualism", Blackwell Publishers, Oxford, 1995.
51 - Heater (Derek Bengamin), "A Brief History of Citizenship", Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004.

52 - ______________________, "Citizenship: The Civic Ideal in World History, Politics, And Education", Manchester University Press, Manchester, 2004.
53 - ______________________, "World Citizenship: Cosmopolitan Thinking and Its Opponents", Continum, London, 2002.
54 - Heywood (Andrew), "Key Concepts in Politics", Mcmillan Press, London, 2000.
55 - _________________, "Political Ideas and Concepts: An introduction", Macmillan, London, 1994.
56 - Holmes (David), "Virtual Politics: Identity, And Community in Cyberspace", Sage Publications, London , 1997.
57 - Hopkins, A. G, "Globalization In World History", W. W. Norton & Company., New York, 2002.
58 - Hudson(Wayne) & Slaughter (steven), " Globalization and Citizenship: Transnational Challenge", Routledge, London& New York, 2007.
59 - Iisn, E. & Turner B. S, "Handbook Of Citizenship Studies", Sage Publications, California, 2002.
60 - Johansen, K. F, "A History of Ancient Philosophy: From The Beginnings to Augustine", Trans. By: Henrik Rosenmeier, Routledge , London& New York, 1998.
61 - Jones (Henry), "The Principles of Citizenship", Macmillan, London 1919.
62 - Lentner (Howard H.), "Power and Politics in Globalization: The Indispensable state", Routledge, London& New York, 2004.
63 - Linklater (Andrew), "Critical Theory and World Politics: Citizenship, Sovereignty, and Humanity". Routledge, London& New York, 2007.
64 - Lister (Ruth), "Citizenship: Feminist Perspectives", Macmillan, London, 1997.

65 - Macridis, R. C& Burg, S. L, "Introduction to Comparative Politics", 2nd (ed), Harper Collins Publishers, New York, 1996.
66 - Magnette (Paul) & Long (Katya), "Citizenship: The History Of An Idea", Trans. By Katya Long, 2nd (ed), E. C. P. R Press. London, 2005.
67 - Mazlish (Bruce), The New Global History" , Routledge, London& New York, 2006.
68 - Mooney (Annabelle) & Evans (Betsty), "Globalization: The Key Concepts", Routledge, London& New York, 2007.
69 - Morris (Lydia), "Dangerous Classes: The Under - Class and Social Citizenship", Routledge, London & New York, 1994.
70 - Mossberger, K. & Tolbert (Caroline J.), "Digital Citizenship: The Internet, Society, and Participation", M. I. T Press, Massachusetts, 2008.
71 - Oakeshott, M., "Morality and Politics In Modern Europe" Yale University Press, New York& London, 1993.
72 - O'Byrne (Darren J), "The Dimensions of Global Citizenship: Political Identity Beyond The Nation – State", Routledge, London & New York, 2003.
73 - Pandy (Rekha), "Women, From Subjection to Liberation", Mittal Publications, Delhi, 1989.
74 - Pateman (Carole), "The Disorder of Women", Polity Press, Cambridge. 1989.
75 - ______________, "Participation and Democratic Theory", 7th (ed), Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
76 - Pierson (Christopher), "The Modern State", Routledge, London & New York, 1996.

77 - Radford (Robert T.), "Cicero: A Study in The Origins of Republican Philosophy", Rodopi, New York, 2002.
78 - Ranney (Austin), "Governing and Introduction to Political Science", 6th (ed), Prentice Hall Inc. New Jersey, 1993.
79 - Rogers (Mary F.) "Multicultural Experience.. Multicultural Theories", MacGraw – Hill, Inc. New York, 1996.
80 - Sargent, L.T, "Contemporary Political Ideologies", 10th (ed), Wadsworth Publishing Co., Belmont, 1996.
81 - Sarker (Suni Kumar), "A Companion to E. M. Forster", Vol 1, Atlantic Publishers & Distributors Ltd., New Delhi, 2007.
82 - Schaeffer (Robert k.), "Understanding Globalization", 2nd (ed), Rowan & Littlefield Publishers, Inc. Oxford, 2007.
83 - Schattle (Hans), "The Practices of Global Citizenship", Rowan & Littlefield Publishers, Inc. New York, 2008.
84 - Schlereth (Thomas), "The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought: Its Form and Function in The Ideas of Franklin, Hume, and Voltaire, 1694-1790", University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1977.
85 - Scholte (Jan Aart), "Globalization: A Critical Introduction", 2nd (ed), Palgrave Macmillan, New York, 2005.
86 - Sellars (John), "Stoicism" , University of California Press California, 2006.
87 - Shively (W. Phillips)" Power and Choice: An Introduction to Political Science", 7th (ed), MacGraw-Hill, New York, 2001.
88 - Soysal (Yasemin), "Limits of Citizenship", University of Chicago Press, Chicago, 1994.

89 - Steenbergen (Bart Van), "The Condition of Citizenship", Sage Publications, London, 1994.
90 - Tasker (Yvonne) & Negra (Diana), "Interrogating Post-Feminism: Gender and The Politics of Popular Culture". Duke University Press, Durham, 2007.
91 - Thucydides, "History of The Peloponnesian War", Trans. By: Steven Lattimore, Hackett Publishing Co. Inc., New York, 1998.
92 - Tilly (Charles), "Citizenship, Identity, And Social History", University Press Of Cambridge, Cambridge, 1996.
93- Trotman (C. James), "Multiculturalism: Roots and Realities". Indiana University Press, New York, 2002.
94 - Trouille (Mary Seidman), "Sexual Politics in The Enlightenment: Women Writers Read Rousseau", State University of New York Press, Albany, 1997.
95 - Turner (Bryan S.) & Hamilton (Peter), "Citizenship: Critical Concepts", Routledge, London& New York, 1997.
96 - Williams (Helen Maria), "Letters Written In France", Broadview Press, Canada, 2001.
97 - Young (Iris M.), "Justice and The Polices of Difference", Princeton University Press, Oxford & New York, 1990.

سادساً - الموسوعات والمعاجم الأجنبية:

98 - Collier's Encyclopedia, edit. By: Lauren S. Bahr, 48th (ed), Vol: 14, P. F Collier, New York, 1997.
99- Encyclopaedia of Government and Politics, edit, By: Hawkesworth, M. Vol:1, Routledge, London & New York, 1992.
100- Encyclopaedia of Political Thought, edit By: G. W. Sheldon, Facts Inc. New York, 2001.

101 - Historical Dictionary of The Enlightenment, Edit. by: Harvey Chisick, Scarecrow Press, Mary Land, 2005.
102- International Encyclopedia of The Social & Behavioral Sciences, Edit. By Neil. J. Smelser & Paul B. Baltes, Vol:15, Elsevier Science Ltd, Oxford& New York, 2001.
103 - Macmillan Contemporary Dictionary, Edit By: William D. Halsey, Macmillan Publishing Co., New York, 1979.
104- Oxford Dictionary of Sociology, edit By: Gordan Marshall, 2^{nd}(ed), Oxford University Press, Oxford& New York 1998.
105- Routledge Encyclopedia of Philosophy, edit By: Edward Craig, Vol: 2, Routledge, London & New York, 1998.
106 - Routledge International Encyclopedia of Women, G. edit: Cheris Kramarae & Dale Spender, Vol: 2, Routledge, London & New York, 2000.
107 - The Cambridge Dictionary of Philosophy edit. By: Robert Audi, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
108 - The Dictionary of Feminist Theory, Edit. by: Maggie Humm, 2^{nd} (ed), Prentic Hall/Harvester Wheat Sheaf, London & New York, 1995.
109 - The New Encyclopaedia Britannica, 15^{th} (ed), Vol: (3) (5) (7) (19), Encyclopaedia Britannica Inc. London, 2002.
110- The Oxford Companion To Politics of The Word, Edit. By: J. Krieger, 2^{nd} (ed), Oxford University Press, Oxford& New York, 2001.
111 - The Oxford English Dictionary, edit. By J. A. Simpson & E. S. C Weiner, 2ne (ed), Vol: VI, Clarendon Press, Oxford, 1991.

112- The Routledge Dictionary of Politics, edit by: D. Robertson. 3rd (ed), Routledge, London & New York, 2004.
113- The Social Science Encyclopedia, edit. by: Adam Kuper & Jessica Kuper, 2nd (ed), Routledge, London & New York, 2001.
114- Woman Words: A Dictionary of Words About Women, Edit. By: Jean Mills, The Free Press-Macmillan, Inc. New York, 1992.
115- York Dictionary of Law, edit By: P. H. Collin, 2nd (ed), York Press, York City, 1992.


ثبت بالمصطلحات

(A)

1 – الأمركة Americanization

مصطلح يعنى (داخل الولايات المتحدة) تثقُف المهاجرين إلى الولايات المتحدة بالثقافة الأمريكية، بينما يعنى (خارج الولايات المتحدة) نفوذ وسيطرة الولايات المتحدة الثقافية، ويستخدم بمعنى سلبى للتعبير عن الهيمنة الثقافية الأمريكية التى تهدف إلى محو الثقافات المحلية للبلدان الأخرى.

2 – الاستيعاب Assimilation

مصطلح كان سائداً للتعبير عن عملية قبول المهاجرين فى بلد ما بعد إعادة تشكيل ثقافاتهم الأصلية لتلائم الثقافة السائدة فى هذا البلد.

(B)

3 – التعميد Baptism

طقس مسيحى يمثل دخول الإنسان الحياة المسيحية، وهو أحد الأسرار الكنسية المعروفة.

4 – البرجوازية: Bourgeoisie

هى الطبقة الاجتماعية التى تقوم على امتلاك رؤوس الأموال عبر التجارة والصناعة والإنتاج بشكل أساسى مستعينة فى ذلك بالطبقات العاملة وقد تكونت فى فترة العصور الوسطى المتأخرة، وكان لها الدور الأبرز فيما بعد عصر النهضة فى أوروبا.

(C)

5 – الرأسمالية Capitalism

نظام اقتصادى يقوم على الملكيةالفردية لرؤوس الأموال داخل الدولة، ويدافع عن فكرة عدم تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى وترك الاقتصاد يُسير نفسه بنفسه بناءً على قاعدة المنفعة الفردية، وهو ما

يسمى بمبدأ السوق الحرة **The Free Market**

6 - المواطنة **Citizenship**

هى المكانة التى يحوزها الفرد داخل دولته ويترتب عليها مجموعة من الحقوق والإلتزامات، وذلك على أساس قاعدة قانونية تربط بين المواطن والدولة من جانب والمواطن وسائر المواطنين من جانب آخر. وهى تعبير عن مشاركة الفرد فى حكم دولته عبر تمتعه بحقوقه والتزامه بمسؤولياته.

7 - دولة المدينة **City –State**

نظام للحكم كان شائعاً فى العصور القديمة؛ خاصة عند اليونان وعند الرومان فترة الجمهورية، حيث تتكون الدولة من مدينة واحدة تحكم نفسها بنفسها، ويكون ذلك غالباً بالمشاركة المباشرة للشعب، مثلما كانت الحال فى كل من "أثينا"، و"روما"

8 - الحريات المدنية **Civil Liberties**

مصطلح يشير إلى الحماية الدستورية للأفراد والآراء والملكية ضد التدخل الاستبدادى للحكومة التى تتضمن الحماية المعتادة؛ كحماية حرية الرأى، وحرية النشر، وحرية الاعتقاد، والحماية من صور الاعتقال والعقاب الاستبدادى.

9 - الحقوق المدنية **Civil Rights**

وهى التى تقدمها الدولة فى صورة خدمات مؤمنة قانونياً للمواطنين، مثل الحق فى التعليم، والحق فى الرعاية الصحية، والدعم المالى فى حالات البطالة والتقدم فى العمر..الخ.

10- الحرب الباردة **Cold War**

مصطلح يشير إلى حالة التنافس واستعراض القوى بين كل من الولايات

المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفييتى السابق، منذ نهاية الحرب العالمية (1945م) وحتى سقوط الاتحاد السوفييتى وتفككه فى عام 1990م.

11- الحقوق الجماعية **Collective Rights**

هى تلك الحقوق التى تُمنح لجماعة من الأفراد بشكل استثنائى ولأسباب ثقافية أو عرقية أو دينية، الأمر الذى يتعارض مع المبادئ الليبرالية التى تقصر منح الحقوق على الأفراد لضمان تحقق المساواة داخل المجتمع.

12- الشيوعية **Communism**

نظرية اجتماعية وحركة سياسية ترمى إلى السيطرة على المجتمع ومقدراته لصالح أفراد المجتمع بالتساوى بحيث لا يمتاز فرد على آخر بالمزايا التى تعود على المجتمع وتعد الماركسية **Marxism** هى أهم التيارات المعبرة عن هذا الفكر.

13- الجماعة السياسية **Community**

هى جماعة من الناس تتفاعل مع بعضها البعض داخل حيز مشترك، شريطة أن تكون قائمة على قيم مشتركة وتتسم بتناغم وانسجام اجتماعى داخل إطار جغرافى مشترك، والمواطنة هى تعبير عن العضوية فى الجماعة السياسية.

14- الإعتراف **Confession**

أحد أسرار الكنيسة السبعة، وهو يعنى أن يعترف الإنسان بخطأه ويتوب عنه، ولا يتم ذلك إلا أمام الأب الكاهن الذى أخذ سلطان الحل والربط من الرب، ولا يعترف المذهب البروتستانتى بسر الإعتراف.

15- المحافظون **Conservatives**

هم أتباع المذهب المحافظ **Conservatism** وهم الذين يفضلون اتباع

التقاليد وينفرون من التغيير السريع لأوضاع المجتمع بشتى جوانبهـــا، ويرجع أصل المذهب إلى أفكار الفيلسوف "إدموند بيرك" (ت:1797م).

16- المذهب الدستورى Constitutionalism

هو المذهب الذى ينادى بتحديد عمل الحكومـــة وفقـــاً لبنـــود الدســـتور والقوانين التشريعية، كما يُعبر المذهب عن منظومة القـــيم والتطلعـــات التى تجسد الرغبة فى حماية الحريات عن طريق مراقبة الحكومات.

17- القانون العالمى Cosmopolitan Law

مصطلح ابتكره الفيلسوف الألمانى "عمانويل كانط" للتعبير عن قـــانون يطبق على جميع سكان العالم وجميع الدول، وذلك إذا ما تعاملوا جميعاً مع بعضهم البعض على أنهم مواطنون لمدينة إنسانية شاملة.

18- العالمية Cosmopolitanism

أحد مصطلحات عصر التنوير، وهو يعنى عند التنـــويريين انتمـــاء الفرد إلى العالم بوصفه مواطناً عالمياً ولأنّ لهذا الانتمـــاء الأولويـــة على أى انتماء قومى أو عرقى أو دينى.

19- النسوية الثقافية Cultural Feminism

تيار نسوى يرى أن الحل الأمثل لأزمة المـــرأة يكـــون بـــسن قـــوانين تساويها بالرجل فى المكانة مع مراعاة حاجاتها الخاصة، لهـــذا رفـــض المساواة بين الجنسين وطالب بالاعتراف بالاختلافـــات بـــين الرجـــل والمرأة واحترامها.

(D)

20- الديمقراطية Democracy

هى حكم الأكثرية الشعبية، وهو أحد نظم الحكم المعروفـــة منـــذ عهـــد اليونان قديماً، وتنقسم إلى مباشرة وغير مباشرة، حيث يمارس الـــشعب

الحكم فى الأولى بشكل مباشر عن طريق التصويت على كل قـانون أو قرار، بينما فى الثانية ينتخب الشعب من ينوب عنه فى هـذه العمليـة وتسمى بالديمقراطية النيابية" وهى الأكثر شيوعاً اليوم.

21-المؤسسات الديمقراطية **Democratic Institutions**

هى المؤسسات التى يقوم المواطنون من خلالها بممارسة دورهـم فـى حكم دولتهم وفق النظام الديمقراطى، كالمجالس النيابية أو المؤسـسات القضائية.

22- المواطنة غير القطرية **Deterritorialized Citizenship**

هى تلك المواطنة التى تحررت من ارتباطها بإقليم محدد أو دولة بعينها، بحيث تصبح متحققة فى كل مكان وهو مصطلح ناتج عن انتشار صور المواطنة غير القومية فى عصر العولمة حيث تعد "المواطنة العولميـة" أبرز تلك الصور.

23- الديكتاتورية **Dictatorship**

من الفعل **Dictate** بمعنى "يُملى" وهى شكل من أشكال الحكم تكون فية السلطة مطلقة فى يد فرد واحد بحيث لا يتقيد فى حكمـه بالدسـتور أو القانون. ويرجع أصلها إلى زمن الجمهورية الرومانية، حيـث تكـون للديكتاتور الرومانى سلطة مطلقة فى وقت الطوارئ وذلك بتفويض من قبل مجلس الشيوخ.

24- التعددية **Diversity**

يستخدم هذا المصطلح فى مجال السياسة للإشارة إلى الكيانات السياسية أو التجمعات التى تحوى أعضاءً لديهم اختلافات فى خلفياتهم الثقافية أو أساليب حياتهم المعيشية كالاختلاف فى العـرق أو الـدين أو الهويـة الجنسية أو التوجهات السياسية. ويقترن الحديث عن التعددية بالحـديث

عن التسامح **Tolerance** وقبول الآخر.

25- الحق الإلهى للملوك فى الحكم **Divine Rights of Kings**

هو مذهب سياسى ديني للسلطة الملكية المطلقة، يعطى السيادة للملوك من الله لا من الشعب، ولذلك لا يحاسب الملوك على أفعالهم أمام الشعوب، وإنما أمام من منحهم السيادة وهو الله فقط، لذلك يعد أى خروج على سلطة الملك هو عملية عصيان لمشيئة الله.

(E)

26- التنوير **Enlightenment**

مصطلح يشير إلى مرحلة فى تاريخ الفكر والفلسفة الغربية فى القرن الثامن عشر التى تميزت بالدفاع عن العقل والتفكير العلمى ورفض الميتافيزيقا التقليدية، والدعوة للسلام ومناهضة الحروب.

27 – المساواة فى الوضع **Equality of Condition**

مصطلح يشير إلى حالة التساوى الكاملة بين كافة المواطنين فى الدخل ومستوى المعيشة والملكية والحريات وأمام القانون.. الخ، بحيث تنتفى كل صور التمييز والتفضيل بين فرد وآخر داخل الوطن الواحد.

28 – المساواة فى الفرص **Equality of Opportunity**

مصطلح يعبرّ عن التصور الليبرالى للمساواة العادلة داخل المجتمع، حيث إتاحة الفرص بالتساوى أمام الجميع مع الاعتراف بصفة التميز الطبيعى بين الأفراد، بحيث لا يكون هناك أى عقبة فى طريق من يتطلعون نحو التقدم إلى الأمام.

29 – الوجودية **Existentialism**

فلسفة تبرز أهمية الوجود الإنسانى وقيمته ومعناه، وهى تؤكد على أنّ الإنسان صاحب تفكير وإرادة واختيار. وقد

برزت بقــوة فـــى النــصف الأول مـــن القـــرن العـــشرين خـــصوصاً بعد الحـــربين العـــالميتين. وســـرعان مـــا أصـــبح لهـــا الكثيـــر مـــن الأنصار فـــى كـــل أنحـــاء العـــالم. مـــن أهـــم ممثليهـــا "جـــان بـــول سارتر" ومارتن هايدجر".

(F)

30- الفاشية **Fascism**

أيديولوجيا لها جذور فى القرن التاسع عشر، وهى عادة تشير إلى نظام الحكم الذى كان يرأسه "بنيتوموسولينى" فى إيطاليا منـــذ عـــام 1922م الذى طبق النظام الاشتراكى، وناصر "هتلر" فى الحرب العالمية الثانية، وكان يسعى إلى عودة أمجاد الإمبراطورية الرومانية وقد سقطت الفاشية بعد هزيمة إيطاليا فى الحرب.

31- النسوية **Feminism**

هو المذهب الذى يطالب بمنح المرأة حقوقها المسلوبة، وهو يحارب كل القوانين والنظم والمبادئ التى تعوق المرأة عن ممارسة حقوقها تلك، أو تحاول أن تهمّشها أو أن تضعها فى مكانة أدنى مـــن الرجـــل بـــسبب جنسها.

32- النسوى **Feminist**

هو كل من (أوما) يدافع عن الفكر النسوى ومذهب النسوية، كما يـــشمل كل ما يتعلق بهذا المذهب من مبادئ وتـــصورات...نظريـــة كانـــت أم تطبيقية.

33- الفلسفة النسوية **Feminist Philosophy**

هى تلك الفلسفة التى تعبر عن مواقف وآراء التيار النسوى من حيـــث رفضه وصف الخبرة الإنسانية بالذكورية، ورفضه تهميش المرأة ومحو

دورها فى صنع التراث الإنسانى وهى ضد الفلسفة التقليدية التى تجاهلت المرأة تاريخياً.

34- الإقطاع **Feudalism**

نظام اجتماعى متعلق بالملكية كان سائداً خلال العصور الوسطى، حيث يعيش الفلاحون ويعملون على الأرض التى هى ملك السيد الإقطاعى صاحب الأصل النبيل، بحيث تكون الأرض ومن يعملون عليها تحت السيطرة المطلقة للسيد الإقطاعى الذى له الحق فى سجن أو استعباد أو قتل أى ممن يعيشون على أرضه.

(G)

35- النوع **Gender**

مصطلح يشير إلى عملية التمييز بين الرجل والمرأة، ليس فقط من الناحية البيولوجية وإنما من الناحية الاجتماعية ودور كل منهم فى المجتمع، ويشمل ذلك الدراسات النسوية التى تناقش مسألة التمييز تلك.

36 – المواطن العولمى **Global Citizen**

مصطلح يشير إلى قبول الإنسان لفكرة الانتماء إلى العالم عبر نظام العولمة، والعمل على تخطى القوميات والحدود السياسية والجغرافية للدول، والاستفادة من مواطنته العولمية وتحقيقها عبر نشاطه اليومى الذى يتسم بالعولمية.

37 – المواطنة العولمية **Global Citizenship**

نموذج المواطنة الذى نتج عن نظام العولمة، بحيث يتحرك المواطن العولمى تحركاً عولمياً يحقق مواطنته التى تتوافق مع فكرة العولمة عن تخطى حدود الدول الجغرافية والسياسية وتجاوز النزعات القومية، بحيث يصبح العالم كله حيزاً متاحاً لتطبيق

المواطنة العولمية.

38 – القرية العولمية **Global Village**

مصطلح ابتكره المفكر الكندى "مارشال ماكلوهان" للتعبير عمــا يطــرأ على العالم من تغيرات نتيجة تطور وسائل الاتصال بشكل سيجعل العالم يتحول إلى قرية صغيرة.

39 – العولمة **Globalization**

نظام جديد لإدارة العلاقــات بــين الــدول (أفرادهــا – جماعاتهــا – مجمتعاتها) بشكل لا يسمح للدولة بالسيطرة عليه بشكل كامل، مــستعيناً فى ذلك بكل صور تكنولوجيا الاتصالات المتطور لتحقيق هدف بعينــه وهو نشر الرأسمالية.

40 – العولمة القادمة من أسفل **Globalization From Below**

هو مبدأ أو شعار يعبر عن وجود عولمة مضادة و اتجاه عــولمى معاكس للاتجاه المعروف للعولمة. ويعبر هذا الاتجاه المعاكس عن المجتمعات المهمشة والطبقات العاملة والحركات البيئية المناهــضة للعولمة بمختلف صورها . وهو ما يجعــل العولمــة ظــاهرة ذات اتجاهين.

41 – الكساد العظيم **Great Depression**

مصطلح يشير إلى حالة الركود الاقتصادى التى تلت الإنهيــار المــالى الواسع الذى حدث لأسواق المال الأمريكية فى عام 1929م، وامتــدت طوال فترة الثلاثينيات من القرن العشرين وكان لها الأثر الأسوأ علــى الاقتصاد الأمريكى من جميع جوانبه.

(H)

42 – حقوق الإنسان **Human Rights**

هى تلك الحقوق أو الحريات التى يحوزها الإنسان بوصفه بشراً وهى مطلقة ولا يمكن حرمانه منها، فهى تعبر عن تساوى البشر فى القيمة الأخلاقية.

(I)

43 – أزمة الهوية **Identity Crisis**

مصطلح سياسى يعبر عن عدم قدرة الفرد على تحديد انتمائه لدولة أو أمة بعينها، وهو عادة ما يحدث لمن ينتمون إلى جذور ثقافية مختلفة أو من ينتمون لأكثر من كيان سياسى.

44 – الفردية **Individualism**

هو المذهب الذى يُعلى من قيمة الفرد فى مواجهة الجماعة أو الدولة ، وينادى بعدم تدخل الدولة فى حياة الأفراد، وبإطلاق يد الفرد فى مسألة تقرير مصيره بنفسه انطلاقاً من فكرة أنَّ الفرد هو أفضل حكَمْ فيما يتعلق بشخصه.

45 – محاكم التفتيش **Inquisition**

هى المحاكم التى تُعقد بواسطة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية لاكتشاف ومحاكمة مخالفى الكنيسة ممن أطلقت عليهم "المهرطقين" وعقابهم. وقد اشتهرت تلك المحاكم باستخدام أدوات التعذيب البشعة.

46 – الدمج **Integration**

مصطلح يشير إلى عملية دمج المواطنين الجدد من المهاجرين إلى نسيج المجتمع بالدولة المستقبلة لهم مع احترام اختلافاتهم الثقافية وعدم محاولة تغييرها.

(L)

47- الإرادة العامة **La Volonte Général (General Will)**

هى الصورة المعبرة عن السيادة الشعبية فى رأى الفيلسوف" جان جاك روسو" وهى تختلف عن إرادة المجموع، حيث إنَّ تلك الأخيرة ما هـــى إلا مجموع إرادات الأفراد، بينما الإرادة العامة هى إرادة الشعب كله.

48 – النسوية الليبرالية **Liberal Feminism**

تيار نسوى يرى أن الحل الأمثل لأزمة المرأة يكمن فى منحها الحقــوق نفسها التى للرجل عن طريق البنود الدستورية والقوانين الوضعية ممـــا يمنحها المكانة نفسها التى يتمتع بها. لهذا يدافع هذا التيار عـــن فكـــرة المساواة بين الجنسين.

49 – الليبرالية **Liberalism**

هو مذهب الحرية الذى يعبر عن الأفكار والسياسات التى تـــدافع عـــن حرية الإنسان وعن فرديته وعن حقه فى التصرف وفقاً لإرادته الحـــرة بما لا يضر بحريات الآخرين.

50 – جماعة الضغط **Lobby**

كلمة إنجليزية تعنى الردهة أو الرواق، وهو مـــصطلح يعنـــى سياســـياً الجماعات أو المنظمات التى لها أهداف محددة ومصالح تعمـــل علـــى تحقيقها عن طريق الضغط والحث لصناع القـــرار فـــى الحكومـــة أو البرلمان. وأصل المصطلح يعود إلـــى الإشـــارة لردهـــة الكـــونجرس الأمريكى التى تصل ما بين مجلسى الشيوخ والنواب.

(M)

51 – بوتقة الصهر **Melting Pot**

مصطلح يشير إلى قدرة المجتمع على صهر وإعادة تـــشكيل الثقافـــات

الواردة إليه كى يجعلها تتلاءم والثقافة السائدة.

52 -دولة الحد الأدنى **Minimum State**

مصطلح يشير إلى تحديد دور الدولة فى رعاية حقــوق الأفــراد فيهــا وحفظها دون التدخل فى حياة هؤلاء الأفراد، انطلاقاً من مبدأ يرى أنـــه ليس من حق الدولة تخطى دورها كوسيلة لغاية أعظم وهو الفرد نفسه.

53-الليبرالية المحدَّثة أو المعدَّلة **Modern/ Revisionist Liberalism**

هى تلك التى تم طرحها من قبل بعض الفلاســفة الليبــراليين كبــديل لليبرالية الكلاسيكية **Classic Liberalism**، حيث تختلف عن هــذه الأخيرة فى أنها تسمح بتدخل الدولة بعض الشئ لضبط إيقاع الأســواق ونزاهة المنافسة، كما تعطى الدولة دوراً فى مسألة دعم الطبقات الأكثر فقراً.

54 - المونارکی **Monarchy**

نظام الحكم الذى يكون فيه الفرد الحاكم هو صــاحب الــسلطة العليــا، والمونارکية أحد نظم الحكم المعروفة منذ القدم، وصورة الملــك هــى أفضل الصور المعبرة عن الحكم المونارکی؛ خاصة لــو كانــت تلــك الملكية غير دستورية أو وراثية فقط.

55 - الأحادية الثقافية **Monoculturalism**

هو المذهب المناصر لفكرة المجتمع أحــادى الثقافــة، بحيــث تنتفــى الاختلافات الثقافية بين أفراده؛ وذلك عن طريق عدم وجودها أصلاً، أو عن طريق تجاهلها أو تغييرها إذا كانت موجودة.

56 - المواطنة متعددة الثقافات **Multicultural Citizenship**

هى المواطنة التى تراعى وجود اختلافات ثقافية بين المواطنين، لــذلك تكون أقدر على تحقيق مبادئ المواطنة من المفهوم التقليدى فــى ظــل

انتشار ظاهرة التعددية الثقافية فى العالم اليوم.

57 – التعددية الثقافية **Multiculturalism**

هو المذهب المناصر لفكرة التعايش بين الأفراد والجماعات المختلفة فى ملامحها وخلفياتها الثقافية مثل الاختلاف فى اللغة– الدين – العرف .. الخ، بحيث لا يؤثر ذلك على مكانة كل منهم كمواطن داخل الدولة الواحدة، وبحيث يكون احترام الاختلافات الثقافية هو المبدأ الأساسى للتعامل بينهم.

58 – الدولة متعددة القوميات **Multinational State**

هى الدولة التى يتكون نسيج شعبها منذ القدم من أفراد ينتمون إلى قوميات وثقافات مختلفة.

59 – الاستبطان / المذهب الباطنى **Mysticism**

مذهب يعمل على صنع تواصل بين الذات والله والعالم، وله العديد من الصور؛ فهو التصوف **Sufism** فى الإسلام وهو التأله **Theosis** فى المسيحية، وهو الوصول إلى النرفانا فى العقائد الهندية.

(N)

60 – الدولة القومية **National -State**

هى الدولة التى تعبرعن اتحاد سياسى وثقافى فى الوقت نفسه، حيث يشترك شعبها غالباً فى لغة واحدة وعرق واحد ودين واحد، مما يجعل منه معبراً عن أمة واحدة تضمها حدود سياسية محددة تفصلها عن الأمم المجاورة.

61 – القومية **Nationalism**

هى الرابطة الروحية التى تربط بين الفرد وأمة بعينها، وتجعله يشعر بأنه واحد من أبناء هذه الأمة، وهى من ناحية أخرى تعبر عن الرغبة

فى التحرر من الاحتلال وإقامة الدولة القومية التى تمثل الصيغة السياسية للأمة.

62 - الجنسية **Nationality**

هى الرابطة القانونية التى تدل على انتماء الفرد إلى دولة ما، خاصة لو كان هذا الإنتماء بالميلاد.

63 - الحقوق الطبيعية **Natural Rights**

هى تلك الحقوق التى يكتسبها الشخص منذ ميلاده، وهى لا تُمنح من جانب الدولة أو بواسطة أى قانون وضعى، ولا يجوز حرمان الإنسان منها لإنها متعلقة بطبيعته، وهى تقابل فى معناها الحقوق القانونية **Legal Rights** التى تكون ناتجة عن قوانين وضعية.

64 - النازية**Nazism**

من كلمة **Nazi** وهى اختصار لكلمة القومية الاشتراكية **(Nationalsozialismus)** وهى أيدلوجيا متطرفة ومعادية للديمقراطية العالمية، تأسست فى ألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى، ووصل أتباعها للحكم فى عام 1933م تحت قيادة زعيم الحزب القومى الاشتراكى العمالى الألمانى "أدولف هتلر". انهارت النازية بخسارة ألمانيا الحرب فى عام 1943م.

65 - المحافظون الجدد **Neo-Conservatives**

تيار فكرى ظهر فى الولايات المتحدة يدعم فكرة استخدام القوة العسكرية والاقتصادية لأمريكا لنشر الليبرالية والديمقراطية وحقوق الإنسان فى باقى دول العالم. يعد الأب الروحى لهذا التيار المفكر الأمريكى من أصل ألمانى "ليوشتراوس"(1899- 1973م).

66 - مواطن النت **Netizen**

مصطلح يعبر عن الممارسة المستمرة للأفراد لنشاطاتهم اليومية المتعلقة بهم كمواطنين على شبكة الإنترنت، مما يحولهم إلى مواطنين فى "واقع افتراضى" من صنع الحاسب الآلى، وهو ما يولد العديد من الأضرار منها التخلى التدريجى عن النشاطات الطبيعية للمواطن فى الواقع الحقيقى، ويجعل الانتماء للواقع الافتراضى يزداد نمواً فى نفوسهم وسلوكياتهم.

67 - النظام العالمى الجديد **New World Order**

مصطلح يشير إلى مرحلة تاريخية جديدة تشهد مجموعة من التغيرات الدرامية فى الفكر السياسى العالمى وفى موازين القوى فى العالم. وقد استُخدم عام 1990 من جانب الرئيس الأمريكى" جورج بوش" للتعبير عن مرحلة جديدة، فى رأيه - من التعاون بين دول العالم بعد انتهاء الحرب الباردة.

(O)

68 - الالتزامات **Obligations**

هى ما يلتزم المواطن بأدائها تجاه دولته أو تجاه سائر رفاقه المواطنين فى مقابل حصوله على حقوقه، ويشتمل ذلك على واجباته **Duties** المقررة قانوناً والمجبر عليها، وأيضاً أفعاله غير الإلزامية التى تعتمد فقط على مدى إحساسه بأهمية مشاركته السياسية؛ مثل الذهاب لصناديق الانتخاب.

69 - أوليجاركى **Oligarchy**

أحد نظم الحكم المعروفة منذ عهد اليونان القديم، وهو يعنى حكم القلة التى تتميز بالمال أو النسب أو السلطة العسكرية، وفى رأى أرسطو أنها

تنتهى فى الغالب إلى حكم الطغيان ويستخدم المصطلح اليوم للإشارة إلى نظم الحكم المفتقدة للشعبية والمعتمدة على دعم رجال المال والصناعة.

70 - الألياف البصرية **Optical Fibers**

ألياف مصنوعة من الزجاج تكون رفيعة بحيث لا يتعدى سُمكها سُمك الشعرة. وهى تستخدم لنقل المعلومات بمختلف صورها، وتعد ثورة فى عالم الإتصالات.

71 - الآخر **(The) Other**

هو المضاد للذات، وهو كل ما يعنى غير النفس المستقلة، وفى فلسفة"سارتر" الوجودية هو أحد قيدين على حرية الإنسان، وهو يشكل أحد طرفى صراع الأنا/الآخر.

(P)

72 - المشاركة **Participation**

هى صورة الفعل السياسى أو الاجتماعى الذى يقوم به المواطن داخل المجتمع لتحقيق أهداف بعينها، وقد تكون تلك المشاركة سلمية(الانتخاب - الترشح - التطوع فى أحد المؤسسات الخدمية..الخ) وقد تكون عنيفة (التظاهر - الإضراب - العصيان المدنى - الشغب السياسى .. الخ) وتعد المشاركة السياسية من شروط تحقق المواطنة.

73 - النظام الأبوى **Patriarchy**

هو نظام يتم فيه تشكيل المجتمع على أساس الأسرة التى يقودها ويسيطر عليها الأب؛ حيث "بطريارك" تعنى "الأب الرئيس" ويشير فى الفلسفة النسوية إلى السيطرة الذكورية للرجل على كل مناحى الحياة

وعلى المرأة نفسها داخل الأسرة وخارجها.

74 – الشخص **Person**

فى الفلسفة هو الفرد الذى يملك وعياً ذاتيـــاً **Self - Consciousness** والذى يكون قادراً على التفكير بشكل راقٍ بحيث يمتلك القـــدرة علـــى الاختيار فى أفعاله وإدراك مغبتها، وهو ما يميزه عن سائر الكائنـــات، لذلك يعتبر اتباع مذهب الشخصانية**Personalism** أن تفرد الإنـــسان **Uniqueness** يكمن فى قدرته على تقييم أفعاله ونفسه.

75 – المساواة السياسية **Political Equality**

هو المبدأ الذى يشير إلى تساوى كافة مواطنى الدولة فى نظر الدســـتور والقانون، وقد اشتهر هذا المبدأ بشعاره المعروف "رجل واحد – صوت واحد" **(One Man -One Vote)** أى لا أفضلية لمواطن على آخـــر أمام صندوق الانتخاب.

76 – الدولة متعددة الأعراق **Polyethnic State**

هى الدولة التى يتكون نسيج شعبها من أفراد مختلفـــين عرقيـــاً نتيجـــة قيامها على الهجرة السنوية لهؤلاء الأفراد من كل مكان بالعالم إليها.

77 – بعد النسوية **Post - Feminism**

مصطلح يشير إلى الثقافة التى انتشرت منذ منتصف الثمانينيـــات مـــن القرن العشرين وتدعو النساء إلى التحرر من قيـــود العمـــل النـــسوى والتمتع بحياتهن، وتروج لنموذج المرأة الجميلة والقوية كبديل لنمـــوذج المرأة المضطهدة أو المكافحة الذى كانت تروج له التيارات النـــسوية، وتطرح ما بعد النسوية نفسها كتطور طبيعى للنسوية، وهو ما ترفـــضه التيارات النسوية تماماً.

(R)

78 – التمييز العنصرى **Racial Discrimination**

هى التفرقة بين البشر على أساس العرق أو الأصل العرقى، وتظهر فى التوظيف والملكية الخاصة، أو تقديم السلع والخدمات، أو دخول الأماكن العامة، وتشمل السلوك العدوانى ضد عرق بعينه.

79 – النسوية المتطرفة **Radical Feminism**

تيار نسوى يعتقد باستحالة حصول المرأة على حقوقها كاملة فى ظل وجود ما أسماه بالمجتمع الأبوى الذكورى الذى يسيطر عليه ويديره الرجل، لذلك طالب بمجتمع يقوم على الخبرة والتجربة النسوية.

80 – الراديكالية **Radicalism**

من كلمة **Radical** وتعنى الأصل أو الجذر، ويقصد بها عموماً الأصولية، وتشير فى الغالب إلى المذاهب والتيارات الفكرية والعقائدية المتشددة أو المتطرفة يميناً أو يساراً وتستخدم للإشارة للتطرف بوجه عام.

81 – عصر النهضة **Renaissance**

مصطلح يشير إلى فترة انتقال أوروبا من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة وهو تقريباً ما بين القرن الرابع عشر والقرن السادس عشر، وقد كانت المدن الإيطالية التى استضافت النازحين من القسطنطينية بعد سقوطها (1453م) هى المراكز التى انطلقت منها تلك النهضة.

82 – التمثيل النيابى **Representation**

تعبير عن الديمقراطية غير المباشرة بأن ينتخب الشعب من يمثله وينوب عنه فى مؤسسات الحكم.

83 – الديمقراطية النيابية **Representative Democracy**

هى تلك التى ينتخب فيها المواطنون من ينوب عنهم فى حكم دولتهم كأعضاء البرلمان أو رئيس الحكومة أو رئيس الدولة، وذلك كبديل لممارسة الحكم بشكل مباشر لتعذر ذلك مع زيادة أعضاء المجتمع بشكل كبير.

84 – المذهب الجمهورى **Republicanism**

هو المذهب المناصر لمبدأ اختيار الحكام ومن يتولن المناصب العامة بالإنتخاب، ويناهض الحكم الملكى وتوريث السلطة، ويشدد على قيم المواطنة والمشاركة السياسية.

85 – الحقوق **Rights**

ما يحوزها المواطن وفقاً لعلاقته بالدولة ، بحيث تتعهد الدولة بمنحه إياها وحمايتها فى مقابل أن يقوم هو بأداء التزاماته تجاهها.

86 – اليمين **(The) Right**

هو التيار الداعم للمحافظة على القيم الاجتماعية والسياسية التقليدية، والمناهضة لدعوات التغيير الجذرية. وقد جاءت التسمية من ترتيب أماكن جلوس نواب البرلمان الفرنسى بعد الثورة؛ حيث كان يجلس على اليمين التيار المناصر للملكية الارستقراطية بينما يجلس على اليسار التيار المطالب بالتغيير والمؤيد للجمهورية.

(S)

87 – العلمانية **Secularism**

ترجمة خاطئه للكلمة الأجنبية التى تعنى "الدنيوية " فى مقابل "الدينية" وهى تشير إلى عملية فصل الدين والمعتقدات الدينية عن الشؤون السياسية، كما تعنى عدم تفسير الظواهر الطبيعية أو الموضوعات

العلمية بناءً على معطيات دينية، كما تعنى تقديم السلطة المدنيـــة علـــى السلطة الدينية.

88 -طريق الحرير **Silk Road**

مصطلح يشير إلى مجموعة من الطرق المترابطة التى كانت تربط بين المناطق التجارية فى شمال الصين وما بين قارتى أوروبـــا وأفريقيـــا، حيث كانت تجارة الحرير ومنتجات أخرى رائجة طوال ثلاثة ألاف عام بين الجانبين.

89 - العقد الاجتماعى **Social Contract**

مصطلح يُعّبر عن اتفاق عدد من الأفراد على تكوين"مجتمع" بناءً علـــى قاعدة الفائدة المشتركة وتجنب الأضرار، مقابـــل تـــسليم الفـــرد لإرادة الجماعة. وترجع جذور هذا المفهوم إلى "العهد القديم" ومن أهم ممثليـــه فى العصر الحديث: "توماس هوبز"، "جون لوك" و"جان جاك روسو".

90 - السوفسطائية **Sophism**

مذهب فلسفى نشأ فى القرن الخامس قبل الميلاد. وكلمـــة سوفـــسطائى تعنى"معلم الحكمة" حيث اشتهر أتباع هذا المـــذهب بتـــدريس الخطابـــة والفلسفة، واشتهروا بالقدرة على المجادلة وتمويـــه الحقـــائق وتـــضليل الخصوم.

91 - السيادة **Sovereignty**

هو مبدأ حيازة السلطة العليا غير المقيدة على إقليم ما ، وقد تطور هـــذا المفهوم فى القرنين السادس عشر والسابع عشر، حيث يجعل الـــبعض السيادة من الله بينما يردها آخرون إلى الشعب، وقد تكون مطلقـــة فـــى بعض الأحيان أو مقيدة

92 – الرواقية **Stoicism**

مذهب فلسفى أسسه زينون القبرصى (335 – 264ق. م) ونُسب إلى الأروقة ذات الأعمدة التى كان يلقى "زينون" فيها دروسه على تلاميذه. ويذهب هذا المذهب إلى أن الغرض من الحياة هو تحقيق السعادة للفرد التى هى عندهم تتمثل فى كبت الانفعالات العاطفية، وإخضاع الرغبات غير الأخلاقية لحكم العقل، كما أنهم ينادون بالمساواة بين البشر وبالأخوة الإنسانية.

(T)

93 – الصفحة البيضاء **Tabula Rasa**

كلمة لاتينية تشير إلى نظرية معرفية تخص المذهب التجريبى الذى يرى أنَّ الفرد يولد وليس لديه معرفة فطرية، وإنما يحصل على المعرفة من الخبرة والإدراك الحسى. ولعل الصورة الحديثة لتلك النظرية تُعزى إلى الفيلسوف الانجليزى "جون لوك" أحد رواد المذهب التجريبى.

94 – النظم الشمولية **Totalitarian Regimes**

هى النظم التى تتسم بقدر هائل من المركزية ومن التحكم السلطوى فى كل أوجه الحياة فى المجتمع، ولا تسمح بوجود مؤسسات تتمتع ولو بقدر معقول من الاستقلالية، بحيث تصبح فى النهاية إدارة الدولة ككل فى يد القائم على النظام وحده.

95 – الألواح الإثنى عشر **Twelve Tables**

قانون رومانى شهير. أتمت لجنة مكونة من عشرة أشخاص وضعه فى عام 450 ق. م، ونحت على إثنى عشر لوح وضعت بالمحكمة الرومانية، وكان يُطبَّق على كل الرومان بلا استثناء.

(U)

96- العالمية / الكلية **Universalism**

هى النقيض لفكرة النسبية **Relativism**، وهى تُعبّر عن مذهب فلسفى يرى أنَّ هناك حقائق عالمية أو كلية تشير إلى تطابق الأمر على كل من يكون فى وضع مماثل، كحقوق الإنسان العالمية، أو المبادئ الأخلاقيـة العالمية ... الخ.

97 -مذهب المنفعة **Utilitarianism**

مذهب أخلاقى يقول بأن القيمة الأخلاقية للفعل ترتبط بمدى أو مقـدار نفعه، وقد اشتهر هذا المذهب بعبارة "أكبر فائدة لأكبر عدد من النـاس" ومن أهم ممثليه: "جيرمى بينتام"، "جيمس ميل".

(V)

98 – الواقع الافتراضى **Virtual Reality**

مصطلح يشير إلى قدرة الحاسب الآلى على صنع واقع خيالى يـضاهى فى جودته الحقيقة عن طريق عملية نقل ملفـات الـصورة والـصوت وبرامج التحريك..الخ، وهو ما يظهر بوضوح عبر شبكة الإنترنت.

(W)

99 -دولة الرفاهية (الرفاهة) **Welfare State**

مصطلح يشير إلى الدولة التى تتدخل لمساعدةالطبقات الأكثر فقـراً أو العناصر الأكثر احتياجاً للمساعدة لتصل بهم إلى الحـد الأدنـى مـن مستويات العيش الكريم.

100- التغريب **Westernization**

مصطلح يشير إلى عملية خضوع أو اتباع أحـد المجتمعـات للثقافـة الغربية فى مختلف المجالات. ويستخدم المصطلح بشكل سلبى للتعبيـر عن طغيان الثقافة الغربية على ثقافات الـدول الفقيـرة فـى الـشرق

والجنوب، مما تعده تلك الدول حرباً ثقافية عليها.

101- الوعى / الشعور بالعالم **World Awareness**

مصطلح يشير إلى ضرورة أن يتصف "المواطن العالمى" بالقدرة علـــى أن يكون ملماً ومتعاطفاً ومشاركاً فيما يحدث حوله من أحدث بكل أنحاء العالم.

102- المواطنة العالمية **World Citizenship**

فكرة مثالية قديمة عن تحول العالم إلى وطن واحد لكل البشر، بحيــث يصبح كل فرد على وجه الأرض مواطناً فى هذا الوطن، ويعود أصـــل الفكرة إلى الفلاسفة الرواقيين ثم من بعدهم لفلاسفة عصر التنوير.

المحتويـــات

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الفصل الأول
المواطنة: تعريفها وركائزها الأساسية 59

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة
الفصل الرابع	
تحديات المواطنة	323
تمهيـــــــد	325
أولاً – النسوية: تعريفها وأصلها التاريخى	326
أ – تعريف النسوية	326
ب – النسوية تاريخيا	330
ج– النسوية والمواطنة	372
● حلول مقترحة	386
ثانياً – التعددية الثقافية: تعريفها وأصلها التاريخى	390
أ – تعريف التعددية الثقافية	392
ب– التعددية الثقافية تاريخياً	394
ج– التعددية الثقافية والمواطنة	400
● حلول مقترحة	412
تعقيـــــــب	415
الفصل الخامس	
المواطنة والعولمة	421
تمهيـــــــد	423
أولاً – تعريف العولمة	424
أ – التعريف الموسوعى للعولمة	425
ب– العولمة بين المؤيدين والمعارضين	427
ج– نحو تعريف جديد للعولمة	430

الموضوع	رقم الصفحة



رقم الإيداع : 2011/13991
الترقيم الدولى : 978/977/327/922/4

مــع تحــيات
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس: 5404480 - الإسكندرية


المواطنة والمواطن فى الفكر السياسى
دراسة تحليلية نقدية
تأليف
حمدى مهران
Bibliotheca Alexandrina
1126340
الناشر
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
٥٩ ش محمود صدقى متفرع من العيسوى
سيدى بشر - الإسكندرية
تليفاكس ٥٤٠٤٤٨٠ / ٠٠٢٠٣ - الاسكندرية